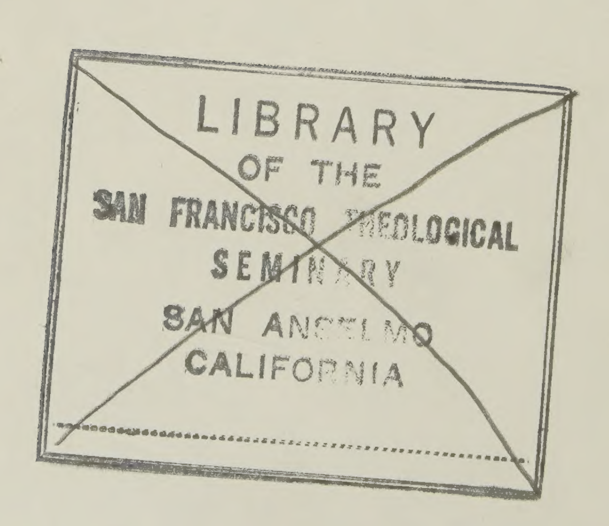
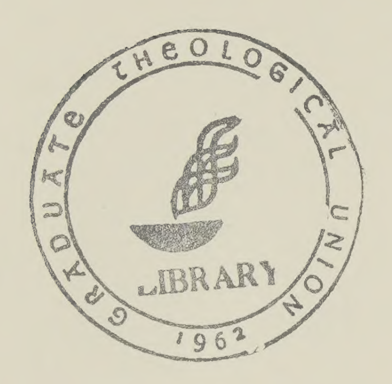












BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

Dr JOH. GÖTTSBERGER UND Dr JOS. SICKENBERGER

PROFESSOR DER ALTTESTAMENTL. EXEGESE IN MÜNCHEN

PROFESSOR DER NEUTESTAMENTL. EXEGESE IN BRESLAU

DREIZEHNTER JAHRGANG

FREIBURG IM BREISGAU

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG

1915

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Inhalt des dreizehnten Jahrgangs.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr (Par)	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)		Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
APhchr = Annales de philosophie chrétienne.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BaLAchr = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZF = Biblische Zeitfragen.
BZSF = Biblische Zeit- und Streitfragen.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
ḨČ = Ḩristianskoe Čtenie.
HJ = The Hibbert Journal.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JbL = Journal of Biblical Literature.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MkRU = Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NRR = Nuova Rivista delle Riviste di Studi religiosi.
NthT = Nieuw theologisch Tijdschrift.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Rb = Revue biblique.
Rbén = Revue bénédictine.
RC = Reich Christi.
RClfr = Revue du clergé français.
RÉj = Revue des études juives.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
ROchr = Revue de l'Orient chrétien.
RSphth = Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RScr = Recherches de science religieuse.
Rsém = Revue sémitique.
RThPh = La Revue de théologie et de philosophie.
RThQr = Revue de théologie et des questions religieuses.
Sc = Scuola cattolica.
Sist = Die Studierstube.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThG = Theologie und Glaube.
ThJb = Theologischer Jahresbericht.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprMS = Theol.-prakt. Monats-Schrift.
ThprQ = Theol.-prakt. Quartalschrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.



Dn 3 und Tob 1 mit textkritischem Apparat.

Von Prof. J. Göttsberger in München.

Bemerkungen: „Soweit möglich“ (s. BZ XII 6) sollten die Proben zu einer katholischen Handbibel im vorigen Jahrgang zum Abschlufs kommen. Der Weltkrieg hat wohl den meisten Zeitschriften einige Schwierigkeiten bereitet. Verlag und Herausgeber der BZ sind froh, dafs sie mit einer vierteljährigen Verzögerung weggekommen sind. Auch die Proben zur Handbibel können erst im neuen Jahrgang abgeschlossen werden.

Wenn auch jedes Buch immer wieder neue technische Probleme aufwirft, so mag es doch genügen, in Dn 3 ein Beispiel eines Buches mit proto- und deuterokanonischen Abschnitten zu bieten und mit dem schwierigen Buch Tob einen Versuch zu machen. Sir, der in Aussicht genommen war (s. BZ XII 13), durfte übergangen werden, da sein hebräischer Text doch ohne Verarbeitung in einer parallelen Kolumne zur LXX untergebracht werden mufs. Tob 1 dagegen verlangt trotz der schätzenswerten Vorarbeiten von Charles (s. BZ XI 320) und Schulte (BSt XIX 2; s. unten S. 88) für unsern Zweck eine selbständige und nicht leichte Darstellung.

Damit seien die Proben zu einer katholischen Handbibel der Kritik unterstellt, der auch die BZ, soweit möglich, ihre Spalten zur Verfügung hält.

Wenn BZ XII 7 der Handbibel ein Platz zwischen der anscheinend von Hoberg geplanten und der des Cursus S. Scripturae angewiesen wurde, so hat der Einleitungsartikel den unternehmenden Leiter des päpstlichen Bibelinstitutes angeregt, alte Pläne wieder aufzugreifen. Ihm war ehedem, als er noch am Cursus S. Scripturae mitwirkte, die Aufgabe zugedacht, an den grofsen Textausgaben mitzuarbeiten. Nunmehr hat er den Gedanken ausgesprochen, seine und unsere Absichten sozusagen durch eine Koalition nachhaltiger und schneller der Reife entgegenzuführen. Die wissenschaftlichen und materiellen Faktoren des Bibelinstituts, die dadurch in den Dienst der Aufgabe träten, würden freilich eine aussichtsvolle Perspektive eröffnen.

Doch es soll einer naturgemäfsen Entwicklung der Sachlage nicht vorgegriffen werden; darum möge diese Andeutung genügen und genauere Angaben einer mafsgebenderen Seite vorbehalten sein!

Abkürzungen: Vgl. BZ XII 7² 113. Für Dn 3 sind die Siglen meist in sich klar. Für Tob sind sie hauptsächlich aus

דניאל

ג

Mass., Var. ll. hebr.
2 *ונבוכ' ב' נ' °גדבר' al.
**דנ' הד' *°תפתאי ק'
°*הקים
3 *דנ' הד' דתבריא
נבכ' ח'** קימין ק'°
4 *עממיא
5 *קל | קתרס ק'°
**שבכא *°פסנתר' ב' נ' al.
°*סומפניא Neh.

1 [α]נבוכדנצר מלכא[β] עבד צלם די־דהב רומה אמין שתין [γ]פתיה אמין שת [δ]אקימה בבקעת
2 דורא[ε] במדינת[ζ] בבל[η]: [α]ונבוכדנצר מלכא[β] שלח למכנש[γ] לאחשדרפניא[δ] סגניא[ε] ופחותא[ζ] אדרגזריא[η] גדבריא[θ] **דתבריא[ι] תפתיא[κ] וכל שלטני מדינתא[λ] למתא לחנכת
3 צלמא[μ] די *הקים נבוכדנצר מלכא[ν]: [α]באדין מתכנשין אחשדרפניא[β] סגניא[γ] ופחותא[δ] אדרגזריא[ε] גדבריא[ζ] *דתבריא[η] תפתיא[θ] וכל שלטני מדינתא[ι] לחנכת צלמא די הקים
4 נבוכדנצר מלכא וקאמין[κ] לקבל צלמא[λ] די הקים **נבכדנצר[μ]: וכרוזא
5 קרא[α] בחיל[β] לכון אמרין[γ] *עממיא[δ] אמיא[ε] ולשניא: בעדנא די[α]־תשמעון *קל קרנא משרוקיתא[β] קיתרס[γ] *סבכא[δ] *°פסנתרין[ε] *סומפניה[ζ] וכל זני[η] זמרא[θ] תפלון ותסגדון לצלם דהבא די הקים

Var. ll. Verss. **1** [α] pr ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου 𝔊Sʰ Θ (> Compl.), Ναβουχοδονοσόρ 𝔊Θ𝔙. [β] + διοικῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Αἰθιοπίας 𝔊Sʰ. [γ] pr καὶ 𝔊Θ^Qal 𝔖. [δ] pr καὶ 𝔊Θ𝔖𝔙. [ε] τοῦ περιβόλου 𝔊 Δεειρὰ Θ Durau Σ. [ζ] χώρας 𝔊𝔙. [η] Βαβυλωνίας 𝔊. **2** [α-β] > Θ (exc. και). [β] + βασιλέων καὶ κυριεύων τῆς οἰκουμένης ὅλης 𝔊. [γ] + πάντα τὰ ἔθνη καὶ φυλὰς καὶ γλώσσας 𝔊 (e V. 4 et 7). [δ] σατράπας 𝔊𝔙 ὑπάτους Θ ܪ̈ܒܝ ܚܝܠܐ 𝔖. [ε] στρατηγοὺς 𝔊Θ (pr καί) [illegible] 𝔖 magistratus 𝔙. [ζ] τοπάρχας 𝔊(>και)Θ [illegible] Σ [illegible] 𝔖 et iudices 𝔙. [η] καὶ τοὺς ὑπάτους 𝔊 ἡγουμένους Θ [illegible] Σ [illegible] 𝔖 duces 𝔙. [θ] διοικήτας 𝔊 καὶ τυράννους Θ𝔙 [illegible] Σ [illegible] 𝔖. [ι] καὶ τοὺς ἐπ' ἐξουσιῶν κατὰ χώραν 𝔊 καὶ τ. ἐπ' ἐξουσιῶν Θ [illegible] Σ [illegible] 𝔖 et praefectos 𝔙. [κ] > 𝔊Θ𝔙 [illegible] Σ𝔖. [λ] καὶ πάντας τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην 𝔊 κ. π. τ. ἄρχοντας τῶν χωρῶν Θ [illegible] Σ [illegible] 𝔖. [μ] + χρυσῆς 𝔊Θ^Γ + [illegible] 𝔖. [ν] נ' מ' > Θ^B. **3** [α] καὶ Θ. [β] ὕπατοι 𝔊 (al. 2[δ]) οἱ τοπάρχαι Θ (al. 2[δ]) [illegible] 𝔖 (= 2[δ]) satrapae 𝔙 (= 2[δ]).

Charles genommen. MFG¹ ² bedeuten die bekannten hebräischen Texte. Bei M und bei 𝔍 (= Itala) bedeuten Klammern Varianten. Θ^{al} = einige Theodotion-Hss aus Holmes-Parsons, V^{at} = Var. ll. aliorum textuum, V^{g} V^{l} = Variae lectiones graecae, latinae. S^{h} = Syrohexapla (nach Swete), SBEI = Vulgatavarianten aus Hetzenauer.

PROPHETIA DANIELIS.

Caput III.

1 *Nabuchodonosor*[a] rex fecit statuam auream altitudine* cubitorum sexaginta, latitudine° cubitorum sex, 'et'[a] statuit eam in campo Dura** provinci*ae*[a] Babylonis. 2 *Itaque* Nabuchodonosor rex misit ad congregandos satrapas, magistratus et judices, duces 'et'[a] tyrannos 'et'[a] praefectos, ''[a] omnesque* principes regionum, ut *con*venirent ad dedicationem statuae, quam erexerat Nabuchodonosor 3 rex. Tunc congregati sunt satrapae, magistratus et judices, duces 'et' tyranni 'et' *optimates*[a] qui erant in potestatibus constituti[b], et universi principes regionum, 'ut convenirent'[c] ad dedicationem statuae, quam erexerat Nabuchodonosor rex; stabant autem in conspectu statuae, quam posuerat Nabu-4 chodonosor 'rex'*[d]; et praeco clamabat[a] valenter: Vobis dici-5 *tur*[a] populis, tribubus, et linguis: In *hora*[a], qua audieritis sonitum tubae, 'et' fistulae 'et' citharae, sa*m*bucae 'et' psalterii, 'et' symphoniae et universi gener*is*[a] music*orum*[a], cad*entes* adorate statuam auream, quam constituit Nabuchodonosor rex.

Var. ll. lat.

1 *-nem Am. °-nem Am. **-am Am.
2 *que >Am.
3 *>Am.

1 [a] cf. Vᵛ. **2** [a] cf. Vᵛ. **3** [a] pro graeco μεγάλοι. [b] cf. Vᵛ. [c] cf. Vᵛ. [d] cf. V. 2 5 7 ad fin. **4** [a] cf. Θ. **5** [a] cf. Vᵛ.

[γ] στρατηγοί 𝔊 (= 2^{ε}) ὕπατοι Θ(al. 2^{ε})𝔖𝔙 = 2^{ε}. [δ] 𝔊 = 2^{ζ} στρατηγοί Θ (al. 2^{ζ}) 𝔖𝔙 = 2^{ζ}. [ε] ἡγούμενοι 𝔊(al. 2^{η})Θ(= 2^{η})𝔖𝔙 = 2^{η}. [ζ] τύραννοι μεγάλοι 𝔊(al. 2^{ϑ})Θ(cf. 2^{ϑ})𝔖 = 2^{ϑ} et optimates 𝔙. [η] ἐπ' ἐξουσιῶν 𝔊 (cf. 2^{ι}) οἱ ἐπ' ἐξ. Θ (cf. 2^{ι}) 𝔖𝔙 = 2^{ι}. [ϑ] >𝔊Θ (= $2^{\varkappa}$) 𝔖 = $2^{\varkappa}$. [ι] τῶν χωρῶν 𝔊Θ𝔙 + ἐλθεῖν 𝔊𝔙 (e V. 2) [illegible] 𝔖. [ϰ] + οἱ προγεγραμμένοι 𝔊. [λ-μ] >Θ. [μ] >𝔊. **4** [α] ἐκήρυξε 𝔊 ἐβόα Θ. [β] τοῖς ὄχλοις 𝔊, + [illegible] 𝔖. [γ] παραγγέλλεται 𝔊 λέγεται Θ. [δ] λαοῖς Θ^{B} ἔθνη καὶ χῶραι 𝔊. [ε] pr ܘ 𝔖 φυλαί Θ. **5** [α] ᾗ ἂν ὥρᾳ Θ𝔖𝔙 ὅταν 𝔊. [β] τε καὶ Θ𝔙 + καὶ 𝔊. [γ] + ܘ 𝔖. [δ] + καὶ 𝔊Θ𝔖𝔙. [ε] >𝔖. [ζ] >Θ (<$\Theta^{A\Gamma}$). [η] Sg. 𝔊Θ𝔙. [ϑ] Plur. 𝔊Θ(Sg. 133)𝔙.

Mass., Var. ll. hebr.
6 *וּמַן־ **לְגוֹ־ שַׁעֲתָאº
ב׳ נ׳ לְגוֹא
7 *כְדִי־ ב׳ א׳ al. קִתְרֹס קº
**sic מס׳ al c. ת, +
(סמ׳ סימ׳) וסומפניא
8 *בֵּהּ sine mak.
(קַרְצ׳) קְרָצ׳º
10 *אַנְתְּ ק׳ שָׂ׳ מסº **טעם
*דִּי־º דִּי־º קִתְרֹס קºº
*פס׳ וסימפניאº וסומ׳ ק׳,
11 *וּמַן־
12 *אתי יְהוּדָאִיןº
**הללי לא־ עֲלָךְ קº*
לֵאלָהָךְ קº*
13 *sic Neh., וחמה Syr.
היתיוº
14 *לאלהי, לֵאלָהַי
15 *כְעַן הללי עתידיןº
קִתְרֹס קº* דייº** הללי
תפלון ותסגדון לצלמאº*
וְהֵן לָאºº דִּי־עבדת
ב׳ נ׳ לְגוֹאº תתרמון*
יְדִיº* ישוב׳, דִּי־**

6 נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא׃ וּמַן־דִּי־[α]לָא יִפֵּל וְיִסְגֻּד[β]
בַּהּ־שַׁעֲתָא יִתְרְמֵא[γ] לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא׃
7 כָּל־קֳבֵל דְּנָה[α] בֵּהּ זִמְנָא כְּדִי[β] שָׁמְעִין כָּל־
עַמְמַיָּא קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא[γ] קִיתְרֹס שַׂבְּכָא[δ]
פְּסַנְטֵרִין[ε] וְכֹל זְנֵי[ζ] זְמָרָא[η] נָפְלִין כָּל־עַמְמַיָּא
אֻמַיָּא[ϑ] וְלִשָּׁנַיָּא[ι] סָגְדִין[κ] לְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי
8 הֲקֵים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא[λ]׃ כָּל־קֳבֵל דְּנָה[α] בֵּהּ־
זִמְנָא[β] קְרִבוּ גֻּבְרִין כַּשְׂדָּאִין וַאֲכַלוּ קַרְצֵיהוֹן
9 דִּי יְהוּדָיֵא׃ [α]עֲנוֹ וְאָמְרִין[β] לִנְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא[γ]
10 מַלְכָּא לְעָלְמִין[δ] חֱיִי׃ אַנְתְּה מַלְכָּא שָׂמְתָּ
טְּעֵם[α] דִּי כָל־אֱנָשׁ דִּי־יִשְׁמַע קָל קַרְנָא
מַשְׁרֹקִיתָא[β] קִיתְרֹס שַׂבְּכָא[γ] פְּסַנְתֵּרִין[δ]
וְסִיפֹּנְיָה[ε] וְכֹל זְנֵי[ζ] זְמָרָא[η] יִפֵּל וְיִסְגֻּד לְצֶלֶם
11 דַּהֲבָא[ϑ]׃ וּמַן־דִּי־[α]לָא יִפֵּל וְיִסְגֻּד[β] יִתְרְמֵא
12 לְגוֹא[γ]־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא׃ אִיתַי[α] גֻּבְרִין
יְהוּדָאִין דִּי־מַנִּיתָ יָתְהוֹן עַל־עֲבִידַת[β] מְדִינַת[γ]
בָּבֶל שַׁדְרַךְ[δ] מֵישַׁךְ[ε] וַעֲבֵד נְגוֹ[ζ] גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ[η]
לָא־שָׂמוּ[ϑ] עֲלָךְ מַלְכָּא טְעֵם[ι] לֵאלָהָךְ[κ] לָא פָלְחִין וּלְצֶלֶם[λ] דַּהֲבָא
13 דִּי הֲקֵימְתָּ לָא סָגְדִין׃ בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר[α] בִּרְגַז וַחֲמָא[β] אֲמַר
לְהַיְתָיָה[γ] לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ[δ] בֵּאדַיִן[ε] גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ[ζ] הֵיתָיוּ
14 קֳדָם מַלְכָּא׃ עָנֵה[α] נְבוּכַדְנֶצַּר[β] וְאָמַר לְהוֹן הַצְדָּא[γ] שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ
וַעֲבֵד נְגוֹ[δ] לֵאלָהַי[ε] לָא אִיתֵיכוֹן פָּלְחִין וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא דִּי הֲקֵימֶת
15 לָא סָגְדִין׃ כְּעַן[α] הֵן אִיתֵיכוֹן עֲתִידִין דִּי בְעִדָּנָא דִּי־תִשְׁמְעוּן

---

6 [α] καὶ πᾶς ὃς ἂν 𝔊 (ὡς pro ὃς 132, cf. 𝔙). [β] > ו 𝔖. [γ] ἐμβαλοῦσιν αὐτὸν 𝔊.
7 [α] καὶ 𝔊Θ𝔖. [α-β] ὅτε 𝔊 ἐγένετο ὅταν Θ. [γ] + τε καὶ 𝔊Θ𝔖 + καὶ S^h. [δ] + τε καὶ 𝔊 + καὶ Θ𝔙. [ε] > 𝔖 + καὶ συμφωνίας $Θ^{AQal}$𝔖 (cf. Mass.). [ζ] ἤχου 𝔊 Sg. Θ. [η] Plur. 𝔊Θ𝔙. [ϑ] pr ו 𝔖. [ι] > ו Θ. [κ] pr ܘ 𝔖. [λ] + κατέναντι τούτου (de initio v. sequ.) $𝔊Θ^{al}$. **8** [α] cf. fin. v. praec. 𝔊 > Θ ܒܗ 𝔖. [β] τότε Θ. **9** [α] pr καὶ 𝔊 'ע > 𝔖𝔙. [α-β] > Θ ($Θ^{Aal}$ = 𝔊). [γ] + καὶ εἶπαν $Θ^Q$ + κύριε 𝔊. [δ] Sg. 𝔊𝔖𝔙.
10 [α] καὶ ἔκρινας 𝔊 δόγμα Θ. [β] + τε καὶ 𝔊Θ𝔖. [β-γ] transpon. 𝔊 + καὶ 𝔊Θ. [δ] > 𝔖. [ε] > 𝔊Θ (< $Θ^{Aal}$). [ζ] ἤχου 𝔊 Sg. Θ𝔙. [η] Plur. 𝔊Θ𝔙. [η-ϑ] > Θ. [ϑ] + ܠܡܐܡܪܗ 𝔖.
11 [α] καί Θ. [β] > ו 𝔖 + τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ Θ + ܠܨܠܡܐ ܕܕܗܒܐ 𝔖. [γ] sic Ἀ, εἰς 𝔊Θ.
12 [α] + ܐܢܫ 𝔖. [β] ܥܒܕܐ (τὸ ἔργον) Ἀ Plur. Θ ܦܘܪܢܣܐ (τὴν διοίκησιν) Σ ܥܒܕܬܐ 𝔖. [γ] ܡܕܝܢܬܐ (τῆς πόλεως) Σ𝔖 τῆς χώρας 𝔊ΘἈ. [δ] Σεδράχ 𝔊Θ (-ακ$Θ^{Aal}$). [ε] Μισάχ

6 *Si quis* autem non prostratus adoraverit, eadem hora mittetur *in* fornacem ignis 7 ardent*is*. *Post haec* igitur statim, ut audierunt omnes populi sonitum tubae, fistulae ‘et’ citharae, sa*m*bucae ‘et’ psalterii, ‘et symphoniae’[a] et omnis gene*ris*[a] music*orum*[a], cadentes omnes populi,* tribus et linguae adoraverunt statuam auream, quam constituerat Nabuchodo-8 nosor rex. *Statimque* in ipso tempore acced*entes* viri Chaldaei 9 accusaverunt Judaeos, ‘’[a] dixeruntque Nabuchodonosor regi: 10 Rex in aeternum vive: (10) tu rex posuisti* decretum, ut omnis homo, qui audierit sonitum tubae, fistulae ‘et’ citharae, sa*m*bucae ‘et’ psalterii, et symphoniae et universi gener*is*[a] musi-11 c*orum*[a], prosternat se, et adoret statuam auream: *Si quis* autem non procid*ens* adoraverit, mittatur in fornacem ignis 12 arden*tis**. Sunt ‘ergo’ viri Judaei, quos constituisti super oper*a*[a] regionis Babylonis, S*i*drach*, M*i*sach[b] et Abd*e*n*a*go[b], viri isti *contempserunt*, rex, *decretum* ‘tuum’[c]. deos tuos non colunt, et statuam auream, quam erexisti, non adorant. 13 Tunc Nabuchodonosor in furore et ‘in’[a] ira praecepit, ut adducerentur Sidrach, Misach et Abdenago, ‘qui’ *confestim* ad-14 ducti sunt in conspectu regis. Pronuntians‘que’[a] Nabuchodonosor ‘rex’[b], ait eis: Verene[c], Sidrach, Misach et Abdenago, deos meos non colitis, et statuam auream, quam constitui, non 15 adoratis? Nunc ‘ergo’[a], si estis parati, ‘’ quacumque hora audieritis sonitum tubae, fistulae,* citharae, sa*m*bucae, ‘et’[a] psalterii et symphoniae, omnisque gener*is*[a] music*orum*[b], proster-

Var. ll. lat.
7 * + et Am.
10 *propos. Am.
11 *-tem Am.
12 Sedrac Am. (etiam in seqq. vv.).
15 * + et Am. ° + auream Am. ** feceritis 𝔍. *°-tem Am. °*eripiat Am.

---

7 [a] cf. 𝔊Θ. **9** [a] = 𝔖. **10** [a] = Θ. **12** [a] = Θ. [b] cf. 𝔙[v] (etiam in seqq. vv.) [c] cf. 𝔙[v]. **13** [a] = 𝔖. **14** [a] = Θ. [b] = 𝔊𝔖. [c] = Θ𝔖. **15** [a] = Θ. [b] = 𝔊Θ.

𝔊Θ(-ακΘ[A al]). [ζ] > ו 𝔊Θ Ἀβδεναγώ 𝔊Θ𝔙. [η] οἱ Θ (οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι Θ[A]). [ϑ] ἐφοβήθησαν 𝔊(Ἀ = MT). [ι] τὴν ἐντολὴν 𝔊 τῳ δόγματι Θ + σου 𝔊Θ. [κ] pr καὶ 𝔊Θ[A]𝔖 εἰδώλῳ σου 𝔊 τοῖς θεοῖς σου Θ ܠܐܠܗܝܟ 𝔖. [λ] + σου 𝔊. **13** [α] + ܡܠܟܐ 𝔖. [α-β] θυμωθεὶς ὀργῇ 𝔊. [β] 'ܘܚܡܐ 𝔖𝔙. [γ-δ] cf. V. 12. [δ] > ו 𝔊. [ε] καὶ Θ𝔖. [ε-ζ] > Θ𝔖. [ζ] > 𝔊. **14** [α] pr καὶ Θ οὗς καὶ συνιδὼν 𝔊. [β] + ὁ βασιλεὺς 𝔊𝔖. [γ] διὰ τί 𝔊 εἰ ἀληθῶς Θ𝔖. [γ-δ] cf. V. 12, > ו 𝔊Θ(<Θ[A al]). [ε] τοῖς θεοῖς μου 𝔊Θ. **15** [α] καὶ νῦν 𝔊 νῦν οὖν Θ.

קָל[β] קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא[γ] קִיתָרֹס שַׂבְּכָא[δ] פְּסַנְתֵּרִין[ε] וְסוּמְפֹּנְיָה וְכֹל ׀ זְנֵי[ζ] זְמָרָא[η] תִּפְּלוּן וְתִסְגְּדוּן לְצַלְמָא[ϑ] דִּי־עַבְדֵת וְהֵן לָא[ι] תִסְגְּדוּן בַּהּ־שַׁעֲתָא תִתְרְמוֹן לְגוֹא[κ]־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא וּמַן־הוּא אֱלָהּ[λ] דִּי[μ] יְשֵׁיזְבִנְכוֹן מִן־יְדָי[ν]:
16 עֲנוֹ[α] שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ[β] וְאָמְרִין לְמַלְכָּא[γ] נְבוּכַדְנֶצַּר[δ] לָא־חַשְׁחִין אֲנַחְנָה עַל־דְּנָה פִּתְגָם[ε] לַהֲתָבוּתָךְ:
17 הֵן[α] אִיתַי אֱלָהַנָא[β] דִּי־אֲנַחְנָא פָּלְחִין[γ] יָכִל[δ] לְשֵׁיזָבוּתַנָא מִן־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא וּמִן־יְדָךְ[ε]
18 מַלְכָּא יְשֵׁיזִב[ζ]: וְהֵן לָא[α] יְדִיעַ[β] לֶהֱוֵא־לָךְ מַלְכָּא דִּי לֵאלָהָיךְ[γ] לָא־
19 אִיתַנָא פָּלְחִין וּלְצֶלֶם[δ] דַּהֲבָא[ε] דִּי הֲקֵימְתָּ לָא נִסְגֻּד: בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר[α] הִתְמְלִי חֱמָא וּצְלֵם[β] אַנְפּוֹהִי אֶשְׁתַּנּוֹ[γ] עַל־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ[δ] עָנֵה[ε] וְאָמַר לְמֵזֵא לְאַתּוּנָא חַד־שִׁבְעָה[ζ] עַל דִּי חֲזֵה[η]
20 לְמֵזְיֵהּ[ϑ]: וּלְגֻבְרִין גִּבָּרֵי־חַיִל[α] דִּי בְחַיְלֵהּ[β] אֲמַר לְכַפָּתָה[γ] לְשַׁדְרַךְ
21 מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ[δ] לְמִרְמֵא לְאַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא: בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ כְּפִתוּ[α] בְּסַרְבָּלֵיהוֹן[β] פַּטְּישֵׁיהוֹן[γ] וְכַרְבְּלָתְהוֹן[δ] וּלְבֻשֵׁיהוֹן[ε] וּרְמִיוּ[ζ]
22 לְגוֹא[η]־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא[ϑ]: כָּל־קֳבֵל[α] דְּנָה מִן־דִּי[β] מִלַּת מַלְכָּא מַחְצְפָה[γ] וְאַתּוּנָא אֵזֵה יַתִּירָה[δ] גֻּבְרַיָּא[ε] אִלֵּךְ דִּי הַסִּקוּ[ζ] לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ
23 וַעֲבֵד נְגוֹ[η] קַטִּל הִמּוֹן שְׁבִיבָא דִּי נוּרָא[ϑ]: וְגֻבְרַיָּא[α] אִלֵּךְ[β] תְּלָתֵּהוֹן[γ] שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ[δ] נְפַלוּ לְגוֹא־אַתּוּן־נוּרָא[ε] יָקִדְתָּא מְכַפְּתִין[ζ][a]:

Mass., Var. ll. hebr.
16 *חַשְׁחִין* פִּתְגָם°
17 *לשיזבותנא*
18 *לאלהך ק׳*
איתינא כ׳ אִיתַנָא ק׳°
19 *אשתנו, אשתני ק׳*
על די** עד די al. חַד°
21 *פַּטִּישֵׁיהוֹן° בסרבליהון, פַּטִּישֵׁיהוֹן כ׳ פַּטְּשֵׁיהוֹן ק׳ vel מערב׳ פַּטִּשֵׁיהוֹן, מדנ׳ פַּטִּישֵׁיהוֹן כ׳ et ק׳ רְמִיו**
22 *הללי מחצפה*
23 *כן בהללי ובמס׳*

23 [a] Cf. V. 21; probabiliter ut in versionibus, quibus et ipsis hic pellucida sententiarum sequela deest, et in textu hebraico pars narrationis inter V. 22 et 24 periit.

[β] >𝔊. [γ] + τε καὶ 𝔊Θ𝔖. [δ] + τε και 𝔊𝔖 + καὶ Θ. [ε] >𝔖. [ζ] ἤχου 𝔊 Sg. Θ𝔙. [η] Plur. 𝔊Θ𝔙. [ϑ] + τῇ χρυσῇ 𝔊Θ^A. [ι] + γινώσκετε ὅτι 𝔊. [κ] εἰς 𝔊Θ. [λ] [illegible] 𝔖. [μ] >𝔊. [ν] χειρός μου Θ (Plur. Θ^{A al}). **16** [α] pr καὶ Θ. [α-β] cf. V. 12. [β] > ו 𝔊Θ. [γ] מ׳ post נ׳ 𝔖. [δ] + βασιλεῦ 𝔊. [ε] ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ 𝔊 περὶ τοῦ ῥήματος τ. Θ ܥܠ ܗܕܐ ܡܠܬܐ ܠܡܦܢܝܘܬܟ 𝔖. **17** [α] >𝔊Θ + γὰρ 𝔊Θ (𝔊Θ formant sententiam absolute) ܡܛܠ 𝔖. [β] > suff. 𝔊Θ + ἐν οὐρανοῖς εἷς κύριος ἡμῶν 𝔊. [γ] φοβούμεθα 𝔊. [δ] pr ὅς ἐστι 𝔊𝔖. [ε] Plur. 𝔊Θ𝔖. [ζ] + ἡμᾶς 𝔊Θ𝔖. **18** [α-β] καὶ τότε 𝔊 > 𝔖 (+ ܕܝܢ). [γ] τῷ εἰδώλῳ σου 𝔊 τοῖς θεοῖς σου Θ ܠܐܠܗܝܟ 𝔖. [δ] + σου 𝔊. [ε] >Θ (<Θ^{AQ al}). **19** [α] + ὁ βασ. Θ^A𝔖. [β] ἡ μορφὴ 𝔊 ἡ ὄψις Θ. [γ-δ] cf. V. 12. [ε] >𝔊Θ𝔖. [ζ-ϑ] ἕως οὗ εἰς τέλος ἐκκαῇ Θ. [η] >𝔖. **20** [α] ג׳ ־ח׳ τοὺς ἰσχυρωτάτους 𝔊𝔙 ἰσχυροὺς Θ𝔖. [α-β] ἰσχύι Θ > suff. 𝔊Θ𝔖. [γ-δ] cf. V. 12. [δ] > ו 𝔊. **21** [α] ܦܟܪܘ ܐܢܘܢ

nite vos, et ador*ate* statuam, quam feci°: *quod* si non adoraveritis**, eadem hora mittemini in‘ ’[b] fornacem ignis ardent*is**°: et quis est Deus, qui eripiet°* vos de 16 man*u*[a] mea? Respond*entes* Sidrach, Misach et Abdenago dixerunt regi Nabuchodonosor: *Non oportet nos de hac 17 *re*° respondere tibi. *Ecce* ‘enim’[a], Deus noster, quem colimus, potest eripere nos de camino ignis ar- 18 dent*is** et de man*ibus*[a] tuis, o° rex, liberare. *Quodsi noluerit,* notum sit tibi*, rex, quia deos tuos non colimus, et statuam 19 auream, quam erexisti, non adoramus. Tunc Nabuchodonosor* repletus est furore; et *aspectus*[a] faciei illius° immutatus est super Sidrach, Misach et Abdenago, ‘ ’[b] et *praecepit,* ut suc- 20 cenderetur fornax septuplum, quam succendi consueverat**. Et viris *fortissimis*[a] *de* exercitu suo jussit, ut ligatis ‘pedibus’ Sidrach, Misach et Abdenago, mitterent ‘eos’ in fornacem 21 ignis ardent*is**. ‘Et’ *confestim* viri illi vincti cum braccis suis ‘et’[a] tiaris, et calceamentis et vestibus missi sunt in medium 22 fornacis ignis ardentis, (22) ‘ ’ [a]nam *jussio*[b] regis *urgebat*[b]; fornax autem succensa erat nimis. ‘Porro’ viros illos, qui *miserant* 23 Sidrach, Misach et Abdenago, interfecit flamma ignis. Viri autem hi tres, ‘id est’, Sidrach, Misach et Abdenago, ceciderunt in medio camino* ignis ardent*is* colligati.

Var. ll. lat.
16 *+rex 𝕵. °verbo 𝕵(=Θ)
17 *ardente Am. °>Am.
18 *tibi sit Am.
19 * + rex Am (cf. V[v]). °eius Am. **consuerat Am.
20 *-tem Am.
23 *camini Am.

17[a] cf. V[v]. **19**[a] = Θ. [b] cf. V[v]. **20**[a] = 𝔊. **21**[a] = Θ. **22**[a] cf. V[v]. [b] = 𝔊.

(act.) 𝔖. [β] ἔχοντες τὰ ὑποδήματα αὐτῶν 𝔊 σὺν τοῖς σαραβάροις Θ ἐν ταῖς σαρ. ἀ. ᾿Α ἐν ταῖς ἀναξυρίσιν αὐτῶν Σ. [γ] pr ܘܥܡ 𝔖 καὶ τὰς τιάρας αὐτῶν 𝔊 καὶ τιάραις Θ + ἐπὶ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν 𝔊. [δ] >𝔊 καὶ περικνημῖσι Θ ܘܡܣܐܢܝܗܘܢ 𝔖. [ε] >Θ ܘܡܥܦܪܘܬܗܘܢ 𝔖. [ζ] ܘܠܒܘܫܐ 𝔖 (cf. [α]). [η] εἰς 𝔊 εἰς τὸν μέσον Θ𝔖. [ϑ] τὴν καιομένην 𝔊 τῆς κ. Θ. **22**[α-β] ἐπειδὴ 𝔊 ἐπεὶ Θ ܡܛܠ ܕ 𝔖. [γ] ἤπειγεν 𝔊 ὑπερίσχυεν Θ ܐܠܐ ܡܬܟܠܢܢܘܬܐ (ἀπαρακλητόν) Σ ܡܚܪܒܐ 𝔖. [δ] ὑπὲρ τὸ πρότερον ἑπταπλασίως 𝔊. [δ-ϑ] >Θ (<Θ[A al]). [ε] pr καὶ 𝔊𝔖. [ε-η] οἱ προχειρισθέντες συμποδίσαντες αὐτοὺς καὶ προσαγαγόντες τῇ καμίνῳ ἐνεβάλοσαν εἰς αὐτήν. (23) τοὺς μὲν οὖν ἄνδρας τοὺς συμποδίσαντας τοὺς περὶ τὸν ᾿Αζαρίαν 𝔊. [ζ] ܐܝܠܝܢ ܕܐܪܡܝܘܗܝ 𝔖. [η-ϑ] ἐξέλθουσα ἡ φλὸξ ἐκ τῆς καμίνου ἐνεπύρισε καὶ ἀπέκτεινεν 𝔊. [ϑ] + ܗܠܝܢ 𝔖 + αὐτοὶ δὲ συνετηρήθησαν 𝔊. **23** >𝔊. [α-β] >Θ (<καὶ). [γ-δ] cf. V. 12. [ε] >Θ[B](<Θ[AQ al]). [ζ] ܡܢ ܡܨܥܬܗ 𝔖.

[Θ] *Καὶ περιεπάτουν ἐν μέσῳ τῆς φλογὸς (24) ὑμνοῦντες τὸν θεὸν καὶ εὐλογοῦντες τὸν κύριον°. καὶ συστὰς* Ἀζαρίας προσηύξατο (25) οὕτως*, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ°β ἐν μέσῳ τοῦ πυρὸς**γ εἶπεν*°δ. Εὐλογη- (26) τὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ αἰνετός*α, καὶ δεδοξασμένον τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶναςβ. ὅτι δίκαιος εἶ ἐπὶ (27) πᾶσιν οἷς ἐποίησας*α, καὶ πάντα τὰ ἔργα σου ἀληθινά, καὶ εὐθεῖαι αἱ ὁδοί σου°, καὶ πᾶσαι αἱ κρίσεις σου ἀλήθεια**β. καὶ (28) κρίματαα ἀληθείας ἐποίησαςβ κατὰ πάντα ἃ ἐπήγαγες ἡμῖν καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν* τὴν ἁγίαν° τὴν τῶν πατέρων ἡμῶνγ Ἱερουσαλήμ· ὅτι** ἐν ἀληθείᾳ καὶ κρίσειδ ἐπήγαγες*°ε πάντα ταῦτα°*, διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. ὅτι ἡμάρτομεν* καὶ ἠνομήσαμεν (29) ἀποστῆναι°α ἀπὸ σοῦβ, καὶ ἐξημάρτομενγ ἐν πᾶσιν· καὶ τῶν ἐντολῶν* σου οὐκ (30) ἠκούσαμεν οὐδὲ συνετηρήσαμεν, οὐδὲ ἐποιήσαμεν καθὼς ἐνετείλω ἡμῖν ἵνα εὖ ἡμῖν γένηται. καὶ* πάντα ὅσα ἡμῖν ἐπή- (31) γαγες° καὶ πάντα ὅσα ἐποίησας ἡμῖν, ἐν ἀληθινῇ κρίσει ἐποίησαςα. καὶ παρέδωκας (32) ἡμᾶς εἰς χεῖρας*α ἐχθρῶν°β ἀνόμων καὶ** ἐχθίστωνγ ἀποστατῶνδ, καὶ βασιλεῖ ἀδίκῳ καὶ πονηροτάτῳ παρὰ πᾶσαν τὴν γῆνε. καὶ νῦνα οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀνοῖξαι τὸ στό- (33) μα ἡμῶν*β· αἰσχύνη καὶ ὄνειδος ἐγενήθηγ τοῖς δούλοις° σου καὶ τοῖς σεβομένοις° σε. μὴ δὴ παραδοῖς* ἡμᾶς εἰς (34) τέλος διὰ τὸ ὄνομά σου, καὶ μὴ διασκεδάσῃς τὴν διαθήκην σου°. καὶ μὴ ἀπο- (35) στήσῃς τὸ ἔλεός σουα ἀφ᾽ ἡμῶν, δι᾽ Ἀβραὰμ τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦβ, καὶ διὰ* Ἰσαὰκ τὸν δοῦλόν σου καὶγ Ἰσραὴλ τὸν ἅγιόν σου. οἷς* ἐλάλησας° πληθῦναι** τὸ σπέρμα αὐτῶν, ὡς τὰ ἄστρα (36)

Var. ll. gr.

(24) *–°>𝔊 + οὕτως οὖν προσηύξατο(-αντο S^h) Ἁνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ, καὶ ὕμνησαν τῷ κυρίῳ, ὅτε αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς προσέταξεν ἐμβληθῆναι εἰς τὴν κάμινον 𝔊.

(25) *στὰς δὲ 𝔊. ° + ἐξωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ 𝔊. **τῷ πυρὶ 𝔊 + ὑποκαιομένης τῆς καμίνου ὑπὸ τῶν Χαλδαίων σφόδρα καὶ 𝔊. *°εἶπαν 𝔊.

(26) *αἰνετόν $Θ^A$𝔊.

(27) * + ἡμῖν $Θ^{AQ}$𝔊. °καὶ αἱ ὁδ. σ. εὐθ. 𝔊. **ἀληθιναί $Θ^Q$𝔊.

(28) * + σου 𝔊. ° + σου $Θ^A$. **διότι 𝔊. *°ἐποίησας 𝔊. °*ταῦτα πάντα $Θ^{AQ}$.

(29) * + ἐν πᾶσι 𝔊. °ἀποστάντες $Θ^{AQ}$.

(30) * + τοῦ νόμου 𝔊.

(31) * + νῦν 𝔊. °καὶ .... ἐπηγ. >$Θ^{AQ}$.

(32) *χειρα $Θ^{Bb?}$. ° + ἡμῶν 𝔊. **>$Θ^{AQ}$.

(33) *>$Θ^{A?Q}$𝔊. °Gen. 𝔊 ($S^{h\ Dat.}$)

(34) *παραδῷς $Θ^{AQ}$𝔊. °σου τὴν δ. 𝔊.

(35) *>$Θ^Q$.

(36) *ὡς 𝔊. ° + πρὸς αὐτοὺς $Θ^A$ + πρὸς αὐτοὺς λέγων 𝔊. **πολυπληθῦναι 𝔊. *° + τῷ πλήθει 𝔊.

[Quae sequuntur, in Hebraeis voluminibus non reperi.]*

24 [a]Et ambulabant in medio flammae, laudantes Deum et benedicentes Domino. 25 Stans autem Azarias oravit sic, aperiens- 26 que os suum in medio ignis, ait: Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum, et laudabile*[a] et gloriosum nomen 27 tuum in saecula, quia justus es in omnibus, quae fecisti 'nobis'[a], et universa opera tua vera*, et viae tuae rectae[a], et omnia judicia 28 tua *vera*[a]. Judicia *enim vera* fecisti juxta omnia, quae induxisti super nos, et super civitatem sanctam patrum nostrorum Jerusalem, quia in veritate et 'in' judicio induxisti omnia 29 haec propter peccata nostra. Peccavimus enim, et inique egimus 30 rece*dentes*[a] a te, et* deliquimus in omnibus, (30) et praecepta tua non audivimus, nec observavimus, nec fecimus, sicut praeceperas 31 nobis, ut bene nobis esset; omnia *ergo,* quae induxisti* super 32 nos, et universa, quae fecisti° nobis, in** vero judicio fecisti, et tradidisti nos in manibus inimicorum 'nostrorum'*[a], iniquorum et *pessimorum,* praevaricatorum'que' et regi° injusto et pessimo 33 ultra omnem terram. Et nunc non possumus aperire os '''[a]: confusio et opprobrium fac*ti sumus** servis tuis et his, qui colunt 34 te. Ne, quaesumus, tradas nos in perpetuum propter nomen 35 tuum, et ne dissipes testamentum tuum, (35) neque auferas misericordiam tuam a nobis propter Abraham dilectum *tuum,* et '''[a] 36 Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum, quibus locutus es 'pollicens'[a], quod *multiplicares*[b] semen eorum sicut stellas

Var. ll. lat.
*repperiuntur Am.
26 * = 𝕴, laudabilis Am.
27 *veritas 𝕴.
29 * + perquam 𝕴.
31 *fecisti 𝕴. °adduxisti 𝕴. **>Am.
32 *>Am 𝕴. °regno 𝕴 (cf. 𝕾).
33 *facta est 𝕴.

24 [a] V. 24ff concordat regulariter cum Θ. **26** [a] cf. Vg. **27** [a] cf. Vg. **29** [a] cf. Vg. **32** [a] = 𝔊. **33** [a] cf. Vg. **35** [a] cf. Vg. **36** [a] cf. 𝔊. [b] cf. Vg.

(24) vacat 𝕾. (25) pr ܠܬܠܬܝܗܘܢ ܕܚܢܢܝܐ ܘܡܝܫܐܝܠ 𝕾. [α] προσ. οὐ. >𝕾. [β] + ܠܡܫܒܚܘܬܗ 𝕾. [γ] + 'ܘ ܘܡܫܒܚ ܘܡܪܝܡ ܫܡܗ 𝕾. [δ] ܘܐܡܪ ܗܟܢܐ 𝕾. (26) [α] > καὶ 𝕾 ܡܫܒܚ. [β] ܠܥܠܡ 𝕾. (27) [α] + ܠܢ 𝕾. [β] ܡܬܩܢܝܢ 𝕾. (28) [α] ܡܛܠ ܕܐܝܬܝܬ 𝕾. [β] + ܠܢ 𝕾. [γ] + ܥܠ 𝕾. [δ] καὶ κρ. >𝕾. [ε] + ܠܢ 𝕾. (29) [α] ܡܢܟ ܘܐܬܪܫܥܢ 𝕾. [β] + ܘܥܒܪܢ ܥܠ ܦܘܩܕܢܝܟ 𝕾. [γ] + ܠܟ 𝕾. (31) [α] + ܥܠܝܢ 𝕾. (32) [α] ܒܐܝܕܝ 𝕾. [β] ܕܒܥܠܕܒܒܝܢ (cf. Vg) 𝕾. [γ] κ. ἐχθ. >𝕾. [δ] + ܡܢ 𝕾. [δ-ε] ܘܠܡܪܘܕܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܥܘܠܬܐ ܥܡ ܡܠܟܐ ܥܘܠܐ ܕܒܝܫܐ 𝕾. (33) [α] + ܦܘܡܐ 𝕾. [β] ܡܢ ܟܠܗ ܐܪܥܐ 𝕾. [γ] ܕܗܘܝܢ 𝕾. (35) [α] + ܘܐܦ 𝕾. [β] ܐܝܣܚܩ 𝕾. [γ] + ܟܠܗ 𝕾.

τοῦ οὐρανοῦ*°[α] καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης. ὅτι[α], δέ- (37) σποτα, ἐσμικρύνθημεν παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, καί ἐσμεν ταπεινοὶ[β] ἐν πάσῃ τῇ γῇ σήμερον διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν[γ]. καὶ οὐκ (38) ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων[α] καὶ*[β] προφήτης καὶ°[γ] ἡγούμενος, οὐδὲ*° ὁλο-καύτωσις**[δ], οὐδὲ*° θυσία[ε], οὐδὲ*° προσφορὰ[ε], οὐδὲ*° θυμίαμα[ζ], οὐ°* τόπος τοῦ καρπῶσαι[η] ἐναντίον°° σου[θ] καὶ εὑρεῖν ἔλεος[ι]. ἀλλ' ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ καὶ (39) πνεύματι ταπεινώσεως*[α] προςδεχθείημεν[β]. [α]ὡς ἐν ὁλοκαυτώσει* κριῶν καὶ ταύρων (40) καὶ° ἐν μυριάσιν ἀρνῶν πιόνων[β], οὕτως γενέσθω θυσία ἡμῶν** ἐνώπιόν σου[γ] σήμερον [δ]καὶ ἐκτελέσαι*° ὄπισθέν°* σου[ε], ὅτι οὐκ ἔσται°° αἰσχύνη τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σοί*. καὶ[α] νῦν ἐξακολουθοῦμεν[β] ἐν (41) ὅλῃ καρδίᾳ* καὶ φοβούμεθά σε καὶ ζητοῦμεν τὸ πρόσωπόν σου. [α]μὴ καταισχύ- (42) νῃς ἡμᾶς, ἀλλὰ ποίησον μεθ' ἡμῶν* [β]κατὰ τὴν ἐπιείκειάν σου καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου[γ]. καὶ ἐξελοῦ ἡμᾶς κατὰ[α] (43) τὰ θαυμάσιά σου, καὶ δὸς δόξαν τῷ ὀνόματί σου, Κύριε[β]. καὶ ἐντραπείησαν πάν- (44) τες οἱ ἐνδεικνύμενοι*[α] τοῖς δούλοις σου κακά, καὶ καταισχυνθείησαν ἀπὸ[β] πάσης τῆς° δυναστείας[γ], καὶ ἡ ἰσχὺς αὐτῶν συντριβείῃ. *[α]γνώτωσαν ὅτι σὺ εἶ Κύριος[β] (45) θεὸς μόνος° καὶ ἔνδοξος ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην[γ]. *καὶ οὐ διέλιπον[α] οἱ ἐμβάλ- (46) λοντες αὐτοὺς [β]ὑπηρέται τοῦ βασιλέως[γ] καίοντες τὴν κάμινον° νάφθαν καὶ πίσσαν[δ] καὶ στιππύον** καὶ κληματίδα*°[ε]. [α]καὶ (47) διεχεῖτο* ἡ φλὸξ[β] ἐπάνω τῆς καμίνου ἐπὶ πήχεις τεσσαράκοντα

Var. ll. gr.
(38) *οὐδὲ Θ[Q]. °οὐδὲ Θ[Q] 𝔊. **ὁλοκαύτωμα Θ[Q]. *°οὔτε Θ[Q] οὐδὲ pr. οὐδὲ θυμ. >Θ[A]. °*οὐδὲ 𝔊. °°ἐνώπιον Θ[A] 𝔊.
(39) *τεταπεινωμένῳ 𝔊.
(40) *ὁλοκαυτώμασιν Θ[AQ] 𝔊. ° + ὡς Θ[AΓ] 𝔊. **ἡμῶν ἡ θ. 𝔊. *°ἐξιλάσαι 𝔊. °*ὀπίσω Θ[Q]. °°ἔστιν Θ[AQ] 𝔊. * + καὶ τελειῶσαι ὄπισθέν σου 𝔊.
(41) * + ἡμῶν 𝔊.
(42) * + ἔλεος 𝔊 (sub ast. S[h]).
(44) * + ἐν S[h]. ° + δυνάμεως καὶ Θ[A].
(45) *pr καὶ Θ[QΓ]. °μόνος Κ. ὁ θ. 𝔊.
(46) *-°>S[h]. ° + καὶ ἡνίκα ἐνεβάλοσαν τοὺς τρεῖς εἰς ἅπαξ εἰς τὴν κάμινον, καὶ ἡ κάμινος ἦν διάπυρος κατὰ τὴν θερμασίαν αὐτῆς ἑπταπλασίως· καὶ ὅτε αὐτοὺς ἐνεβάλοσαν, οἱ μὲν ἐμβάλλοντες αὐτοὺς ἦσαν ὑπεράνω αὐτῶν, οἱ δὲ ὑπέκαιον ὑποκάτωθεν αὐτῶν 𝔊 (cf. V. 22 f). **κ. στιππ. καὶ π. 𝔊. *°Plur. Θ[AQ].
(47) *διηχεῖτο Θ[A] δεηχεῖτο 87[ed] διηχ. in notis (cf. V[v]).

36) [α] ܕܝܡܡܐ 𝔖. (37) [α] + ܗܫܐ 𝔖. [β] ܡܒܨܪܝܢ 𝔖. [γ] ܚܛܗܝܢ ܘܣܟܠܘܬܢ 𝔖.
(38) [α] ܠܐ ܪܫܐ ܘܠܐ ܡܕܒܪܢܐ 𝔖. [β] ܘܠܐ 𝔖. [γ] ܘܠܐ. [δ] ܡܕܒܚܐ 𝔖. [ε] Plur. 𝔖. [ζ] >𝔖.

coeli, et sicut arenam, quae est in lit-
37 tore maris: quia, Domine, imminuti sumus plus quam omnes gentes, sumusque humiles in universa terra hodie propter
38 peccata nostra. Et non est in tempore hoc princeps, et dux et propheta*[a], neque holocaustum neque sacrificium, neque oblatio neque incensum, *neque*[b] locus *pri-*
39 *mitiarum* coram te, ‹› ut ‘possimus’ invenire misericordiam ‘tuam’* (39), sed in animo° contrito et spiritu humilitatis suscipia-
40 mur**. Sicut in holocausto* arietum et taurorum, et ‘sicut’° in millibus** agnorum pinguium, sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, *ut placeat tibi**°[a],
41 quoniam non *est*[b] confusio confidentibus°* in te. Et nunc sequimur ‘te’*[a] in toto corde, et timemus te, et quaerimus faciem
42 tuam. Ne confundas nos, sed fac nobiscum juxta mansuetudinem* tuam, et secundum multitudinem misericordiae° tuae.
43 Et erue nos *in* mirabilibus tuis, et da gloriam nomini tuo,
44 Domine, et confundantur omnes, qui ostendunt servis tuis mala, ‹› confundantur *in* omni potentia ‘tua’*, et robur eorum con-
45 teratur: ‘et’*[a] sciant, quia tu es Dominus° Deus solus et glo-
46 riosus super ‹› orbem terrarum. Et non cessabant, qui miserant* eos ministri regis succendere fornacem, naphtha° et
47 stuppa, et pice[a] et malleol*is*[b]; et effundebatur flamma super

Var. ll. lat.

38 *et propheta et dux Am.

39 *>Am 𝔍. °anima Am. **accipimus nos 𝔍.

40 *holocaustum Am. °>𝔍. **multitudine 𝔍. *°et perficere subsequentes te 𝔍. °*confidenti 𝔍.

41 >Am.

42 *maiestatem 𝔍. °miserationum 𝔍.

44 *ab omni potentia sua 𝔍, tua >Am.

45 *>Am. °Domine Am.

46 *immiserant Am. °napta Am.

---

38 [a] transponit 𝔙 pro „propheta et dux“. [b] = 𝔊. **40** [a] frt corruptum ex „placare“ (cf. Vg). [b] cf. Vg. **41** [a] = 𝔖. **45** [a] cf. Vg. **46** sic ordo in aliis codd.; cf. Vg. [b] cf. Vg.

η [ܘܠܐ ܕܒܚܬܐ] ܕܢܩܪܒ ܩܕܡܝܟ S. θ >S. ι + ܘܪܚܡܐ S. (39) α ܡܟܝܟܘܬܐ (cf. Vg) S. β >S. (40) α-β ܐܘ ܐܠܐ ܡܩܒܠ ܠܡܩܒܠܢ ܕܢܗܘܐ ܡܢ ܩܕܡ ܚܝܠ ܕܝܠܟ ܥܡ ܬܘܪܐ ܘܕܟܪܐ ܘܐܡܪܐ ܫܡܝܢܐ ܣܓܝܐܐ S. γ >S. δ-ε ܘܠܐ ܢܒܗܬܘܢ ܕܬܟܝܠܝܢ S. (41) α ܐܘ S. β ܐܠܐ ܒܟܠܗ S. (42) α pr ܡܪܝܐ S. β-γ ܐܝܟ ܣܘܓܐܐ ܕܡܫܝܚܘܬܟ ܘܣܘܓܐܐ ܕܪܚܡܝܟ ܣܓܝܐܐ S. (43) α +ܕ, ܒܣܘܓܐܐ S. β + ܐܠܗܐ ܥܡܟ ܡܫܠܛ S. (44) α ܐܠܝܢ ܕܡܚܘܝܢ S. β ܒܚܝܠܐ S. γ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ. (45) α pr ܘ S. β >S. γ ܒܟܠܗܘܢ ܥܒܕܝܟ S. (46) α + ܗܢܘܢ ܕܡܩܕܝܢ ܗܘܘ ܠܐܬܘܢܐ ܕܢܘܪܐ (id. > postea) S. β-γ >S. δ + ܘܡܟܪܝܬܐ S. ε Plur. (cf. Vg) S. (47) α-β ܘܢܘܪܐ ܗܘܬ ܠܐ ܡܫܬܠܝܐ ܕܢܘܪܐ ܘܫܠܗܒܝܬܐ (cf. Vg) S.

Var. ll. gr.
(49) *>𝔊. °>ΘQ.
(50) *αὐτούς ΘΓ𝔊.
(51) *Ἀναλαβόντες δὲ 𝔊. °ηὐλόγουν ΘA + καὶ ἐξύψουν 𝔊.
(52) *αἰνετὸν ΘQ. °ὑπερυψωμένον ΘBab𝔊. **>ΘAQ.

ἐννέα. καὶ διώδευσεν[α] καὶ ἐνεπύρισεν[β] (48) οὓς εὗρεν περὶ τὴν κάμινον τῶν Χαλδαίων[γ]. ὁ* δὲ ἄγγελος Κυρίου[α] συνκατέβη ἅμα τοῖς (49) περὶ τόν[β] Ἀζαρίαν[γ] εἰς[δ] τὴν κάμινον[ε], καὶ ἐξετίναξεν τὴν φλόγα τοῦ πυρὸς ἐκ τῆς καμίνου°, καὶ ἐποίησεν τὸ μέσον[α] τῆς καμί- (50) νου ὡς πνεῦμα δρόσου διασυρίζον[β]· καὶ οὐχ ἥψατο[γ] αὐτῶν τὸ καθόλου[δ] τὸ πῦρ, καὶ οὐκ ἐλύπησεν οὐδὲ παρηνώχλησεν αὐτοῖς*. τότε* οἱ τρεῖς (51) ὡς[α] ἐξ ἑνὸς στόματος ὕμνουν καὶ ἐδόξαζον[β] καὶ εὐλόγουν° τὸν θεὸν ἐν[γ] τῇ καμίνῳ λέγοντες· Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς τῶν (52) πατέρων ἡμῶν, καὶ[α] αἰνετὸς καὶ ὑπερυψούμενος[β] εἰς τοὺς αἰῶνας[γ] καὶ[δ] εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου τὸ ἅγιον, καὶ[ε] ὑπεραινετὸν* καὶ ὑπερυψούμενον° εἰς παντὰς**[ζ] τοὺς αἰῶνας[η].

(48) [α] [illegible] 𝔖. [β] [illegible] 𝔖. [γ] [illegible] 𝔖.
(49) [α] [illegible] 𝔖. [β] τοῖς περὶ τὸν >𝔖 + [illegible] 𝔖. [γ] + [illegible] 𝔖. [δ] [illegible] 𝔖. [ε] + [illegible] 𝔖.

ΤΩΒΕΙΤ*

Var. ll. graecae.
*-βειθ ℵ (sic et postea).
1 *>71. °β.λ.Τ.>106. **Βιηλ al. *°Ναυη A. °*Γαμαηλ A Γαμαλιηλ249+τοῦ Ῥαφαὴλ τοῦ Ῥαγουὴλ ℵ. °°Ασαηλ al. *Νεφθαλι al.
2 *Θίβης A Θήβης al. °Κυδιών A al. *°+ἄνω ℵ. °*Ασσηρ ℵ+ὀπίσω δυσμῶν ἡλίου ἐξ ἀριστερῶν Φογώρ ℵ.

1

Βίβλος λόγων*[α] Τωβεὶτ°[β] τοῦ Τω- 1 βιὴλ**[γ] τοῦ Ἁνανιὴλ τοῦ Ἀδουὴλ*°[δ] τοῦ Γαβαὴλ°*[ε], ἐκ τοῦ σπέρματος[ζ] Ἀσιὴλ°°[η], ἐκ τῆς φυλῆς Νεφθαλείμ*[θ], ὃς ᾐχμα- 2 λωτεύθη ἐν ἡμέραις Ἐνεμεσσάρου[α] τοῦ βασιλέως Ἀσσυρίων[β] ἐκ Θίσβης*[γa], ἥ ἐστιν ἐκ δεξιῶν Κυδιὼς°[δ] τῆς Νεφθαλεὶμ ἐν τῇ*°[ε] Γαλειλαίᾳ ὑπεράνω[ζ] Ἀσήρ°*[η].

2 [a] frt. corrupt. e תִּשְׁבֵּי.

Var. ll. al. textuum. Inscr. [illegible]. 1 [α] β. λογ.] זה ספר MF > βίβλος G[1] עובדא הוה בחד חסידא ושמיה ArG[2] (שהיה). [β] T(h)obis 𝔍 טובי ArM טוביה F(ט). [γ] [illegible] (cf. Vg)𝔖>G[2](= ט). [γ-η] >ArG[2](= ט). [δ] [illegible] 𝔖 עשאל G[1] אריאל M>F𝔍. [ε] גביאל (גבריאל) M גבריאל F גבתיאל G[1]. [ζ] filii M𝔍(G[1], cf. [δ]). [η] [illegible] 𝔖 עשאל M(G[1], cf. [δ]) + f. Gadalel f. Arabei 𝔍 +

48 fornacem cubitis quadraginta novem; et erupit, et incendit, quos reperit juxta 49 fornacem *de*[a] Chaldaeis. Angelus autem Domini* descendit cum Azaria et sociis 50 ejus in fornacem°, et excussit flammam ignis de fornace, (50) et fecit medium fornacis quasi ventum roris flantem; et non tetigit eos omnino ignis, neque contristavit, nec quidquam molestiae ⸢⸣ intulit. 51 Tunc hi tres quasi ex uno ore laudabant, et glorificabant, et 52 benedicebant* Deum° in fornace, dicentes: Benedictus es Domine, Deus patrum nostrorum, et laudabilis, ‘et gloriosus’*, et superexaltatus in saecula: et benedictum nomen gloriae tuae sanctum, et ⸢⸣ laudabile[a] et superexalt*atum*[a] in omnibus saeculis.

Var. ll. lat.
49 *>Am. °fornace Am.
51 *>𝔍. °deo Am.
52 *>Am.

48 [a] = 𝔖. 52 [a] cf. V[g].

(50) [α] ܒܡܨܥܬܗ 𝔖. [β] >𝔖. [γ] ܦܪܚܬ 𝔖. [δ] ܐܦܠܐ ܡܕܡ 𝔖. (51) [α] >𝔖. [β] >𝔖. [γ] ܡܢ ܦܘܡ 𝔖. (52) [α] >𝔖. [β] ܡܪܘܡܡ 𝔖. [γ] Sg. 𝔖. [δ] >𝔖. [ε] >𝔖. [ζ] >𝔖. [η] Sg. 𝔖.

LIBER TOBIAE

Caput I.

1 (1)⸢⸣ Tobi*as*⸢⸣ ex tribu ‘et civitate’ Nephthal*i**[a] ⸢⸣ (2) (quae est ⸢⸣ in ‘superioribus’[a] Galilaeae supra *Naasson*[b], ‘post viam quae ducit ad Occidentem, in 2 sinistro habens civitatem Sephet’°) *cum* captus esset in diebus *Salmanasar*[a] regis Assyriorum, ‘in captivitate tamen positus’

Var. ll. Vulg.
1 *-im Am. °Sephec Am.

1 G[1] consentit plerumque cum 𝔙, quamobrem regulariter non notantur tales lectiones concordantes. [a] cf. V[g]. [b] cf. 𝔍. 2 𝔙 narrat dupliciter de captivitate Tobiae et alio ordine (cf. textum graecum). [a] cf. V[at].

[ϑ] ܢܦܬܠܝ 𝔖 = Ar etc. 𝔙 + (אשר הגלה משומרון עם בן ננתיאל (בן ג') M. בגליל על פישן אחרי דרך מבוא + M הגולה אשר הגלתה בימי הושע בן אלה) אשר הגלה + (cf. V. 2 fin. et 𝔙) G[1] השמש אשר בשמאל והעיר שפת שמה מתושבי מארץ נפתלי F. 2 >G[2] [α] ܫܠܡܢܐܣܪ 𝔖𝔍MFG[1]𝔙 שלמנאצר Ar. [β] דאתור ArMFG[1]. [γ] ܐܠܒܝܬ 𝔖 תושבי F (cf. V. 1[ϑ]) Bihel civitate 𝔍 והוה יתיב בתשבי קרתא ArM (והוא היה מתושבי). [γ-η] >G[1 2] (cf. 𝔙). [γ-δ] >MF. [δ] ܡܚܘ 𝔖 Edisse 𝔍. [ε] + (in) superioribus (-ore, super [G-am]) 𝔍 יחד עם כל יושבי F. [ζ-η] ὑπ. ’A. על גבול ימה M>ArF. [ζ] contra 𝔍. [η] ܐܫܝܪ 𝔖 Naasson 𝔍.

3 [α]Ἐγὼ Τωβεὶτ*[α] ὁδοῖς[β] ἀληθείας[γ] ἐπορευόμην[δ] καὶ δικαιοσύνῃ°[ε] πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου[ζ]. καὶ ἐλεημοσύνας πολλὰς[η] ἐποίησα[θ] τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ τῷ ἔθνει**[ι] τοῖς προπορευθεῖσιν*°[κ] μετ' ἐμοῦ°* εἰς χώραν Ἀσσυρίων εἰς Νινευή[λ]. 4 [α]καὶ ὅτε ἤμην ἐν τῇ χώρᾳ μου ἐν τῇ γῇ[β] Ἰσραήλ,*[γ] νεωτέρου μου ὄντος°, [δ]πᾶσα φυλὴ τοῦ Νεφθαλεὶμ τοῦ πατρός μου ἀπέστη ἀπὸ τοῦ οἴκου**[ε a] Ἰεροσολύμων*°[ζ], τῆς ἐκλεγείσης°*[η] ἀπὸ* πασῶν τῶν φυλῶν Ἰσραὴλ εἰς τὸ θυσιάζειν[θ] πάσας τὰς φυλάς°[ι] καὶ ἡγιάσθη ὁ ναὸς τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ὑψίστου** καὶ ᾠκοδομήθη*° εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος[κ]. 5 *[α]καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ[β] αἱ συναποστᾶσαι[γ] ἔθυον[δ] τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει[ε], καὶ ὁ οἶκος Νεφθαλεὶμ τοῦ πατρός μου°[ζ]. 6 κἀγὼ μόνος*[α] ἐπορευόμην[β] πλεονάκις°[γ] ἐν Ἰεροσολύμοις** ταῖς ἑορταῖς[δ], καθὼς γέγραπται*° παντὶ[ε] τῷ Ἰσραὴλ[ζ] ἐν προστάγματι αἰωνίῳ[η], τὰς ἀπαρχὰς°*[θ] καὶ τὰς δεκάτας τῶν γενημάτων°°[ι] καὶ τὰς προκουρίας*[κ a] ἔχων°[λ]. 7 καὶ[α] ἐδίδουν αὐτὰς*[β] τοῖς ἱερεῦσιν [γ]τοῖς υἱοῖς Ἀαρὼν [δ]πρὸς τὸ θυσιαστήριον° τῶν γενημάτων**[ε]

Var. ll. graecae.

3 *Τωβείας 55. °δικαιοσύνης A ἐν δικαιοσύναις א. **+μου Aא al. *°συμπορευομένοις A πορευθεῖσιν א 106. °*+ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ א.
4 *-°καὶ ὅτε ἤμην νέος א. **+Δαυεὶδ τοῦ πατρός μου καὶ ἀπὸ א. *°Ἰερουσαλήμ א al + πόλεως א. °*>א. *ἐκ א. °π. τ. φυλαῖς א + Ἰσραὴλ א. **τοῦ θεοῦ א. *°οἴκ. A.
5 *-°πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ ὁ οἶκος N. τοῦ πατρός μου ἐθυσίαζον ἐκεῖνοι τῷ μόσχῳ ὃν ἐποιησεν Ἰεροβεὰμ ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐν Δὰν ἐπὶ πάντων ὀρέων τῆς Γαλειλαίας א.
6 *μονώτατος א. °πολλάκις א al. **εἰς Ἰ. א al + ἐν Aא. *°+ ἐν א. °*+ καὶ τὰ πρωτογενήματα א. °°κτηνῶν א. *πρωτοκουρίας A πρωτοκουρὰς א + τῶν προβάτων א. ° + ἀπέτρεχον εἰς Ἰεροσόλυμα א.
7 *αὐτὰ Aא. ° + πάντων A. **>א + καὶ א.

4 [a] corrig. secundum א al. 6 [a] lege πρωτοκουρὰς א.

3 [α-α] טובי 3. pers. Ar (hic et deinceps) ויאמר טובי זכרה לי אלהי לטובה (על) ש[הלכתי] M אני טוביה F ועודו בשבי ו' G¹ (3. pers. deinceps; = 𝔙) >G² (pr. ו; 3. pers. deinceps). [β] in via 𝔍ArM𝔙G¹ ²>F. [γ] תמים M>ArG². [δ] לא פרץ G¹(=𝔙) + לפניך M. [ε] et iustitiae (cf. Var. ll. gr.) 𝔍𝔖 תקנא Ar ישר G²>MG¹(=𝔙). [ε-ζ] >G¹ (=𝔙). [ζ] τ. ζ. >ArG². [η] חסדים גדולים F וכל אשר יקנה G¹(=𝔙) + חסדים טובים ש' M (coni. cum בדרך). [θ] גמלתי F יתן G¹(=𝔙) + חלק כחלק G¹. [θ-λ] לאחיו השבויים G¹ לאשר עמו היו בגלות בנינוה G². [ι] + (nationi) meae (cf. V^gr) 𝔍Ar(3. pers.)MF. [κ] et omnibus qui fuerunt mecum in captivitate 𝔍Ar בגולה M ולכל גלות אשר גלו עמי בגולה F. 4 >G². [α-δ] וכד הוה טליא בארעא דישראל ArM ובהיותי בביתי בארץ ישראל נער הייתי F ויהי עבד לכל מטה נפתלי ולא נתן כתף אחד במלאכה

Var. ll. Vulg.
3 *cumcaptivis Am.
6 *et Am. °dm̄ suum Am.

3 ‘’ (3) viam veritatis *non deseruit*[a], ‘’ *ita, ut omnia quae habere poterat,* ‘quotidie’ concaptivis* fratribus, *qui erant ex eius genere,*
4 *impertiret* ‘’. Cumque esset iunior ‘omnibus’ *in* ‘’ tribu Nephthali
5 ‘’, ‘nihil tamen puerile gessit in opere’. *Denique* ‘’ *cum irent omnes ad vitulos* ‘aureos’[a], ‘quos Jeroboam fecerat rex Israel’,[b]
6 (6) hic solus ‘fugiebat consortia omnium’, sed* pergebat ‘’ in Jerusalem ‘’ ‘ad templum Domini et ibi adorabat Dominum Deum° Israel’ ‘omnia’ primitiva ‘sua’ et decimas ‘suas’ ‘’ ‘fide-
7 liter’ *offerens,* (8) ‘’ *ita ut* in tertio *anno ‘proselytis et advenis’*[a]

---

3 [a] 3. pers. diff. a 𝔊 per totum librum. **5** [a] cf. 𝔍 al. [b] cf. V^g et V^{at}. **7** [a] cf. V^g et V^{at} (V. 8). [b] videtur contractum ex aliis textibus; cf. „vir“ V. 9 et V. 10.

ובשבת ישראל על אדמתם G^1. [β] ἐ. τ. γῇ >𝔍. [γ-δ] inter omnes iunior 𝔍. וכל משפחות בית אבי שבט נפתלי חדלו מלכת בבית דויד בי' [δ-ε] F. [δ-ϰ] > G^1. [ε] + David et ab 𝔍 במלכותא דדוד ומנעו גרמיהון למיסק לי' ArM (בבית ד'). [ζ] ܕܒܐܘܪܫܠܡ 𝔖 + civitate 𝔍(cf. V^g)M + עיר הקדש F. [ζ-ϰ] >Ar. [η] אשר בחר יי' M אשר בחר בה י' F. [ϑ] ubi altare constitutum est 𝔍 ושם מזבח יי המקודש M וצוה להעלות שם כל זבחי שלמים F. [ι] omnibus tribubus Israel 𝔍M בני י' F. [ι-ϰ] quod sanctificatum est in saecula. Tunc cum templum habitationis excelsi Dei aedificatum esset in Hierusalem, ut sacrificaret in ipso omnis progenies in aeterum 𝔍 והיכל יי בנוי בתוכה והקדיש את ההיכל לשם יי M להעלות עולות ושלמים ליי שלשה פעמים צבאות לשכן שמו שם לעולם ועד F. **5** [α-ζ] 𝔍 = א (pr et, > ἐκ., [vitulo] + aureo, pro ἐπὶ et [omnibus etc.]) >G^2. [α-γ] וכל אחי מטה נפתלי M ויתעו G^1>Ar. [β] + ܕܡܨܪܝܢ 𝔖 + ישראל F. [δ] והוו דבחין Ar זובחים זבחים ועולות M את MG1 לעגלי הזהב Ar לעגליא [δ-ε] G^1. ויעבדו F [עזבו] את י' ויעבדו דעבד ירבעם מלכא דישראל בבית אל ובדן + [ε] F. הבעלים ואת הגעלים וכמו כן גם שבט [ε-ζ] G^1. אשר עשה ירבעם בן נ' (בן נבט + ירבעם) ArM והאיש טובי היה הולך וזובח זבחים בבית יהוה [6 >G^2] נפתלי F>ArMG^1. הייתי . עובד את יהוה והייתי [β] >M. [α] G^1. ויהי מתפלל שם לאלהי ישראל עולה F. [γ] >ArMF. [δ] בשלש פעמי רגלים F. [ε] in toto 𝔍 (cf. V^g). [ζ] π. τ. ἱερ. בתורת משה Ar בספר אוריתא דמושה M בתורת יי על ישראל F. [η] >ArM + והוה מובל תמן Ar (pro ἔχων) והייתי מקיים מצות F (pro ἔχων). הבכורים והמעשרות M בבכורים ומעשרות Ar בכוריא ואפרשותא ומעשריא [η-λ] וכל בכורי אדמתו ומעשרותיו באמונה היה מביא בית יהוה F וראשית הגז אל היכלו בשנת השלישית שנת המעשר G^1. [ϑ] + ܘܚܘܦܐ 𝔖. [ι] armentorum (-enti) et pecorum (-odum) 𝔍. [ϰ] + pecorum meorum 𝔍 ܘܢܩܘܐ ܕܥܢܐ ܕܒܥܒܕܐ 𝔖. [λ] haec habens mecum 𝔍. **7** >G^1(cf. 𝔙)G^2. [α] >𝔍. [α-β] ובבכורות M. [β] >𝔍. [γ-η] >Ar. [δ-ε] >F. [δ-ζ] et quod moris erat de tritico (et decimam frumenti), vino et oleo et ficu, malorum granatorum et caeterorum pomorum 𝔍 (cf. V^{g*o}) ומכל פרי האדמה (ותאנים ורמונים) ושמן (ותירוש) (ודגן) M. [ε] >𝔖.

τὴν δεκάτην[ζa] ἐδίδουν[*oη] τοῖς υἱοῖς Λευεὶ[ϑ] τοῖς θεραπεύουσιν[ι] εἰς[o*] Ἰερουσαλὴμ[κ] καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην [λ]ἀπεπρατιζόμην[ooμ], καὶ[ν] ἐπορευόμην καὶ ἐδαπάνων[ξ] αὐτὰ[o] ἐν Ἰεροσολύμοις[*π] καθʼ ἕκαστον ἐνιαυτόν[ρ]· [α]καὶ τὴν τρίτην[β] ἐδίδουν[γ] (8) οἷς κατήκει[δ], καθὼς ἐνετείλατο[εa] Δεββώρα* ἡ μήτηρ τοῦ πατρός μου[ζ], διότι[η] ὀρφανὸς κατελείφθην ὑπὸ τοῦ πατρός μου[ϑ]. καὶ ὅτε ἐγενόμην* (9) ἀνήρ[α], ἔλαβον Ἄνναν[oβ] γυναῖκα [γ]ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς πατριᾶς ἡμῶν[δ], καὶ ἐγέννησα ἐξ αὐτῆς[**εa] Τωβίαν. καὶ[α] ὅτε ᾐχμαλωτίσθημεν[*β] εἰς Νινευή[oγ], (10) πάντες οἱ ἀδελφοί μου [δ]καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους[**ε] ἤσθιον[ζ] ἐκ τῶν ἄρτων[η] τῶν ἐθνῶν[ϑ]· ἐγὼ δὲ (11) συνετήρησα τὴν ψυχήν μου μὴ φαγεῖν[*α], καθότι[*α] ἐμεμνήμην τοῦ (12) θεοῦ[oβ] ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ μου. καὶ[α] (13) ἔδωκεν[*β] ὁ ὕψιστος[γ] χάριν καὶ μορφὴν[δa] ἐνώπιον Ἐνεμεσσάρου[ε] [o]καὶ ἤμην αὐτοῦ ἀγοραστής[**ζ].

Var. ll. graecae.

[o]τοῦ οἴνου καὶ τοῦ σίτου καὶ ἐλαιῶν καὶ ῥοῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀκροδρύων ℵ. [o]>A ἐν ℵ. [oo]ἀπεδεκάτιζον ἀργυρίῳ τῶν ἓξ ἐτῶν ℵ. *Ἰ-ημ ℵ.

8 καὶ ἐδίδουν αὐτὰ τοῖς ὀρφανοῖς καὶ ταῖς χήραις καὶ προσελύτοις τοῖς προσκειμένοις τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἰσέφερον καὶ ἐδίδουν αὐτοῖς ἐν τῷ τρίτῳ ἔτει καὶ ἠσθίομεν αὐτὰ κατὰ τὸ πρόσταγμα τὸ προστεταγμένον περὶ αὐτῶν ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆ καὶ κατὰ τὰς ἐντολὰς ἃς ἐνετείλατο Δεββώρα ἡ μήτηρ Ἀνανιὴλ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι ὀρφανὸν κατέλιπέν με ὁ πατὴρ καὶ ἀπέθανεν ℵ. *Δεμβώρα A.

9 *ἐγενηθην ℵ. [o]>ℵ. **+υἱὸν καὶ ἐκάλεσα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ℵ.

10 pr μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι εἰς Ἀσσυρίους ℵ. *ᾐχμαλωτίσθην Aℵ al. [o]+ἐπορευόμην και ℵ. **+μου Aℵ.

11 *+ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν ℵ.

12 *καὶ ὅτε ℵ. [o]+μου ℵ al.

13 *μοι ℵ. [o-**]καὶ ἠγόραζον αὐτῷ πάντα τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν ℵ.

---

7 [a] adde πρώτην. **8** [a] supple νόμος etc. sec. Vg et Vat. **9** [a] comple sec. Vg**. **13** [a] corruptum ex textu originali non conservato.

[ζ] plur. 𝔖 + ܕܠܚܘܕܝ ܬܠܝܬܝܬܐ 𝔖 + ראשון F. [η] dividebam 𝔍. [ϑ] +et 𝔍. [ϑ-κ] העומדים לפני יהוה לשרתו ולברך בשמו Ar לכל חד וחד מאי דחזי ליה הדרים בירושלם F. [ι] +Domino qui praesto erant (in H.) 𝔍 ܡܫܡܫܝܢ 𝔖. [κ] +ܠܘܬ ܗܝܟܠܐ 𝔖. [λ-ρ] >ArM. [μ] commutans in pecunia sex annorum 𝔍 (=ℵ). [μ-π] ולוקח כסף ועולה בירושלם ונותן־הכסף בכל אשר תאוה נפשי עושה F. [ν] >𝔍. [ξ] ܡܦܩ ܗܘܝܬ 𝔖. [o] illam 𝔍. [π] +in loco sancto 𝔍. **8** (7) et tertii ad decimationem ferebam (decimationem dabam, tertia autem decima dabam, ita ut tertii anni decimationem darem) proselytis et orphanis et viduis, faciens omnia, quae praecepta sunt in Israel (appositis in I.), et dabam illis, in tertio anno (8) et manducabam illud secundum praeceptum, quod scriptum est de eis in lege Moysi, et sicut praecepit Debbora, mater patris mei Tobihel (Danihel), matri meae et patri meo, qui orfanum me reliquit et

8 *ministraret* ‘omnem’ decimationem. ‘Haec et his similia’ secundum legem Dei *puerulus*[b] 9 ‘*observabat*’. Cum *vero* factus esset vir, accepit uxorem Annam de* *tribu sua* genuitque ex ea *filium*, ‘nomen suum 10 imponens ei, quem ab infantia timere Deum docuit et abstinere ab omni peccato’[a]. 11 *Igitur* cum per captivitatem ‘devenisset cum uxore 12 sua et filio* in civitatem’ Niniven° cum omni tribu sua, (‘cum’* omnes ‘ ’ ederent ex *cibis* gentilium°), (11) iste custodivit animam suam et nunquam ‘contaminatus est’ in *escis* eorum[a]. 13 (12) ‘Et’ quoniam memor fuit *Domini* in toto *corde* suo, (13) ‘ ’ dedit ‘illi’ *Deus**[a] gratiam ‘ ’ in conspectu *Salmanasar*° ‘regis’[b] ‘ ’;

Var. ll. Vulg.
9 *ex Am.
11 *filium Am. °Nineve Am.
12 *et Am. °gentium Am >BEI.
13 *dominus Am. °Salmanassar Am.

10 [a] cf. V. 8 secundum alios textus. **12** [a] cf. 𝔍. **13** [a] cf. V^{at}. [b] cf. V^{at}.

mortuus est 𝔍 (cf. V^{gr}) ומעשרא עניא הוה אכיל ויהיב ככל מה־דכתוב בספרא דמושה והדין טובי אשתאר יתמא מאבוהי ורבת יתיה דבורה אמיה דאבוהי והיא אדרכתיה באורחא קשיטא Ar גם מנעוריו שמר דרכי יהוה ומצותיו G^1. $^{\alpha-\zeta}$ >G^2. $^{\beta}$ pr מעשר MF. $^{\gamma}$ >M. $^{\gamma-\delta}$ לגר ליתום ולאלמנה M(cf. V^g) לבדק הבית F + (והלכתי בכל שנה ושנה עם כל אלה לירושלם) M. $^{\varepsilon}$ فصلين 𝔖MF. $^{\eta}$ [נשאר] ויגדל אותו דבורה אם אביו והוא G^2. $^{\vartheta}$ (מאבי ו)מאמי MF. **9** pr ויגדל אותו דבורה אם אביו והוא נהג אותו בדרך ישר G^2. $^{\alpha}$ iuvenis 𝔍 גדלתי MG^2 הגעתי בפרק אנשים F. $^{\beta}$ nomine A. 𝔍 ושמה חנה $ArMG^1G^2$. $^{\gamma-\delta}$ ex natione mea 𝔍 מזרעיתה Ar ממשפחתי M משבטו G^1 מזרעו וממשפחתו G^2. $^{\delta-\varepsilon}$ וילדת ליה $ArMFG^2$ ותהר ותלד G^1. $^{\varepsilon}$ + sicut א(V^g)𝔍𝔖$ArMFG^1G^2$. **10** pr וישפך טובי את לבו עליו וילמדהו דרכי יהוה. וילך בדרכי אביו מנעוריו. וישתמר מכל עון G^1. $^{\alpha}$ >Ar. $^{\alpha-\beta}$ ובא הוא ואשתו ובנו Ar. $^{\beta}$ in capt. deveni (cf. V^g) 𝔍𝔖ArMG^2 + ad Assyrios (cf. V^g) 𝔍G^1 + מארץ נפתלי M + יתב ArM. $^{\gamma}$ pr בעיר G^2 + קרתא רבתא $ArMG^1$ + אז F + et 𝔍Ar. $^{\gamma-\varepsilon}$ עם כל מטה נפתלי G^1. $^{\delta-\varepsilon}$ וקריבוהו $ArMG^2$ ובית אבי F. $^{\delta-\zeta}$ ויהי כולם מתגאלים G^1. $^{\varepsilon}$ + meo 𝔍𝔖 + ו' מן בני ArG^2. $^{\eta}$ Sg. ArMF במאכלי G^1. $^{\vartheta}$ הוו מסאבין נפשיהון עממיא ArG^2. **11** והוא לא אכל ArG^2 ואנכי לא נגאלתי בפתבגם M רק טובי לבדו לא התגאל F ואני שמתי את לבי שלא אתגאל מפת בג הגוים G^1. $^{\alpha}$ + de escis illorum (cf. V^g) 𝔍. **12** pr (13) et 𝔍 דהוה דחיל מן אלהא ורחים יתיה בכל לביה Ar כי אהבתי את יהוה בכל לבבי ובכל נפשי F ויעבד את יהוה בכל לבבו G^1 מפני שהיה ירא מן (?)הבה בכל לבו G^2 (cf. Ar) מפני יראת יהוה M. $^{\alpha}$ ו' M. $^{\beta}$ + ו' בכל לבי M. **13** $^{\alpha}$ ועל דא ArG^2>𝔍. $^{\beta}$ (לי) ליה $ArMFG^1G^2$. $^{\gamma}$ pr Dominus 𝔍 אלהא $ArMFG^1G^2$. $^{\gamma-\delta}$ חסד ורחמים G^1. $^{\delta}$ חסדא $ArMFG^2$ + ולרחמים F. $^{\varepsilon}$ cf. supra V. 2$^{\alpha}$ + מלך $FG^{1\,2}$ + regem Assyriorum 𝔍𝔖ArM. $^{\varepsilon-\zeta}$ (14) et comparabam illi omnia quaecunque volebat in usu suo (cf. V^g) 𝔍 ומני יתיה רבא על כל מה דהוה ליה עד יום מותיה $ArMG^2$ וימשילהו בכל אשר יחפוץ ויצו לעשות רצונו F ועשני קונה לכל צורכו

ἐπορευόμην[*α] εἰς τὴν Μηδίαν[°β], καὶ[γ] 14
παρεθέμην[δ] Γαβαήλω[**ε] τῷ ἀδελφῷ[ζ]
Γαβρία[*°η] ἐν Ῥάγοις[°*θ] τῆς Μηδίας[ι]
ἀργυρίου[κ] τάλαντα δέκα[λ]. Καὶ ὅτε[α] 15
ἀπέθανεν Ἐνεμεσσάρ[β], ἐβασίλευσεν[γ]
Ἀχηρεὶλ[*δ] ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ[ε],
καὶ αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ[°ζa] ἠκαταστάτησαν[**η]
καὶ[θ] οὐκέτι ἠδυνάσθην[ι] πορευθῆναι[κ]
εἰς τὴν Μηδείαν[λ]. [α]καὶ* ἐν ταῖς ἡμέ- 16
ραις Ἐνεμεσσάρου[β] ἐλεημοσύνας[γ] πολ-
λὰς ἐποίουν[°δ] τοῖς ἀδελφοῖς μου[**ε].
[α]τοὺς ἄρτους[β] μου ἐδίδουν τοῖς πει- 17
νῶσιν[γ] καὶ ἱμάτια* τοῖς γυμνοῖς[δ] καὶ
εἴ τινα[°ε] ἐκ τοῦ γένους** μου[ζ] ἐθεώ-
ρουν τεθνηκότα καὶ[η] ῥεριμμένον[*°θ]
ὀπίσω°* τοῦ τείχους Νινευή[°ι], ἔθαπ-
τον αὐτόν[κ]. [αa]καὶ εἴ τινα[β] ἀπέκτεινεν[γ] 18
Ἀχηρεὶλ[*δ] ὁ βασιλεύς[°b], ὅτε ἦλθεν[**ε]
φεύγων ἐκ τῆς Ἰουδαίας[*°ζ], [c]ἔθαψα αὐτοὺς[η] κλέπτων[°*θd]. πολλοὺς

Var. ll. graecae.

14 *pr καὶ A𝔖 καὶ πορευόμενος al. °+καὶ ἠγόραζον αὐτῷ ἐκεῖθεν ἕως αὐτὸν ἀποθανεῖν 𝔖 (cf. V. 13). **Γαβήλῳ A𝔖+βαλλάντια 𝔖. *°Γαβρεὶ 𝔖. °*ἐν τῇ χώρᾳ 𝔖.
15 *Σενναχηρειμ A𝔖. °τῆς Μηδείας 𝔖. **κατέστησαν A ἀπέστησαν 𝔖 al.
16 *>𝔖. °ἐποιησα 𝔖 al. **+τοῖς ἐκ τοῦ γένους μου 𝔖.
17 *+μου A al. °+τῶν 𝔖. **ἔθνους 𝔖. *°ἐριμμένον A ἐρρ. 𝔖. °*ἐπὶ A al. °°pr εις A al.
18 *Σενναχερειμ A𝔖. °>𝔖. **ἀπῆλθεν 𝔖. *°+ἐν ἡμέραις τῆς κρίσεως ἧς ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ περὶ τῶν βλασφημιῶν ὧν ἐβλασφήμησεν 𝔖. °*αὐτὸν κλ. Compl. >𝔖.

15 [a] corrige secundum Vg + et Vat ζ. **16** inter V. 15 et 16 filum narrationis abscissum. **18** [a-b c-d] duplum ad V. 17 fin.

בכל המלכות G1 (cf. supra 𝔍). **14** [α] pr ܘ 𝔖𝔍FG1 iens (cf. Vg) 𝔍 >ArMG2 + בכל בכל הערים ובכל המבצרים לראות השביה ולשאול F מלכותו וגם בארץ (במדי) ויהי כאשר בא: שלומם ולדרוש G1. [β] >ArMG2, + usque dum moriretur 𝔍. [γ-λ] ויהי בידו הון גדול אשר נתן לו המלך אלף ככרי כסף ויאסף יהודים רבים ממטהוי ויפקד את הכסף ביד תביאל ויראו ויהיו עדים ויתן אות להיות זכרון לכסף G1. [γ] + בההיא זימנא ArG2. [δ] + ܟܣܦܐ (cf. Vg) 𝔖F הכסף G1. [ε] Gabelo (cf. Vg) 𝔍 ܓܒܐܝܠ 𝔖 גביאל M עביאל F. [ε-η] >G2. [ζ] בן F + meo filio 𝔍. [η] Gabahel 𝔍 ܕܓܒܐܝܠ 𝔖F קברי Ar μου M + קריביה ArG2. [η-ι] >G2. [θ] >F + civitate 𝔍ArM. [ι] pr regionis 𝔍ArMF Medorum 𝔍. [κ] זהב G2. **15** [α] ביומי טובי 𝔍Ar 'ויהי ימים רבים ו G1 >F. [β] cf. supra V. 2[α] + מלך FG2 + regis Assyriorum 𝔍 מלכא דאתור ArMG1. [γ] pr ו Ar MF. [δ] Sennacherim (cf. Vg) 𝔍 סנחריב ArMFG1G2. [ε] + והיה רע וקשה F + וירע לבני ישראל G1. [ε-η] ובהלין יומיא סגיאו אנגרייתא Ar. [ε-λ] >G1G2. [ζ] terrae Medorum (cf. Vg) 𝔍 מדי M. [η] constantes (inconstantes) erant (recesserunt) 𝔍 יסגרו M מקולקלים F + מפני המלחמות אשר היו בארץ M. [θ] + מפחדו F. [θ-ι] nemo poterat 𝔍 לא יכיל טובי Ar. [κ] שוב F. [λ] pr 'ארעא ד ArMF illuc 𝔍 + postea 𝔍 + דפסקו עברי אורחא מטול ביהלתא ולא נסב וטובי היה מפזר הונו ונותן M. **16** כספיה מידא דגבאל Ar + לקחת את כספי לבני עמו וינחם אותם ויתן להם לכל אחד ואחד כפי אשר תשיג ידו G1.

14 ‘et dedit illi* potestatem°, quocumque vellet ire**, habens libertatem, quaecum-
15 que facere voluisset. Pergebat ergo ad* omnes, qui erant in captivitate, et monita
16 salutis dabat eis’[a]. (14) ‘Cum autem’* venisset in Rages ‘civitatem’[a] Med*orum* et ‘ex his, quibus honoratus fuerat a rege,
17 habuit’ decem talenta argenti, ‘et cum in multa turba generis sui’* Gabelum[a] ‘ ’ ‘egentem videret, qui erat ex tribu eius’, *sub chirographo dedit* illi ‘memoratum
18 pondus argenti’[b]. (15) ‘Post multum vero temporis’ mortuo Salmanasar* ‘rege’[a], ‘cum’ regnaret Sennacherib[b], filius eius°, pro eo ‘ ’ ‘et filios Israel exosos haberet in conspectu suo’,

Var. ll. Vulg.
14 *ei Am. °+ut Am. **iret Am.
15 *per Am.
16 *cumque Am.
17 *in m. gen. sui turba Am.
18 *-ssar Am. °f. e. S—im Am.

15 [a] 𝔙 V. 14f. expresse refert, quae in aliis textibus subintelligenda sunt; cf. V^{at} V. 14[α] (F et G¹). **16** [a] cf. V^{at} 14[ϑ]. **17** [a] cf. V^{g} 14*[b] cf. V. 16. **18** [a] cf. V^{at} 15[β] [b] cf. V^{g} et V^{at} 15[δ].

[α-β] (ואחריכן) M. [β] cf. supra V. 2[α] + regis 𝔍. [γ] Sg. F. [δ] + טובי Ar. [ε] pr (19)
omnibus 𝔍F de natione mea 𝔍 לחשיכיא Ar לעניי עמי מיתומים ואלמנות M
לעניים G². **17** [α-δ] >M pr καὶ FG¹. [α-γ] ponit post γυμνοῖς G¹. [β] Sg. 𝔍F.
[γ] + ויתמין ArG². [δ] + והיה גמיל חסדא סגי Ar. [δ-ι] וכל מי שהיה נפטר מישראל
היו משליכין אותו אחרי החומה ולא היו קוברין אותו כי כן צוה המלך ואני
ומתים F הייתי מחפש ובכל מקום שהייתי רואה את המת הייתי הולך בלילה ו׳
הרוגים G¹. [ε] qui (Plur.) 𝔍. [ζ] עמי M דיהודיא ArG² ܕܝܠܝ 𝔖. [ζ-ϑ] proiecti
erant . . . mortui 𝔍. [η] >ArMG². [ϑ] נופל G². [ϑ-ι] באורחא Ar בארץ G².
[ι] + לא שקטתי ולא נתתי עד אשר M. [ϰ] Plur. 𝔍M. **18** וגם ברוב החללים
אשר הפיל סנחריב בחמתו אחרי שובו מירושלם בבושת פנים קברתי אותם
בסתר ובגניבה כי הרבה הפיל בחמתו ולאחר זמן בא ובקש המלך את החללים
וישב סנחריב בחפזון מיהודה והלך לנינוה בחימה גדולה על F ולא מצאם
עשר השבטים והרג מהם רבים והיה נבלתם מושלכים בארץ ואין היה קובר
אותם. (cf. V. 17) וכשראה טובי כך חרה אפו ויקם בלילה וקבר אותם וכזאת
עשה פעמים רבות. פעם אחד שאל סנחריב את פגרי ההרוגים ולא מצא
אתהם G². [α-β] quos 𝔍. [α-γ] >ArG¹. [γ-ε] ויהי כאשר שב סנחריב מלך
אשור מיהודה אל נינוה בבשת פנים על אשר נגפו יי אלהי ישראל בארץ
יהודה על החרפה אשר חרף וגדף את אלהי ישראל [ועל זאת קצף על כל
קהלות ישראל אשר בכל מלכותו] ויהרג מהם הרבה מאד M, add. dis-
quisitionem causarum, quae attulerunt Israeli captivitatem, et orationem
brevem Tobiae. [γ-ϰ] ויהי בשוב סנחריב מארץ יהודה בבשת פנים על המכה
אשר הכהו אלהים על אשר חירף וגידף ויכנע סנחריב ויך רבים מישראל וטובי
היה קוברם G¹ (cf. M). [γ-ζ] וכד תב סנחריב בביהות אפין מיהודה אזל לנינוה
Ar. [δ] cf. supra V. 15[δ]. [ε] >𝔍. [ζ] + propter defensionem quam fecit Domi-
nus coeli de illo, ob blasphemias illius (cf. V^{g}) 𝔍. [ζ-ϑ] >𝔍. [ζ-λ] בתקוף

γάρ[ι] ἀπέκτεινεν[x] ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ[οολ]· καί[μ] ἐζητήθη[ν] ὑπὸ τοῦ βασιλέως[ξ] τὰ σώματα, καὶ οὐχ εὑρέθη[*ο]. 19 [α]πορευθεὶς* δὲ εἷς[ο] τῶν ἐν** Νινευὴ[*οβ] ὑπέδειξε[γ] τῷ βασιλεῖ[δ] περὶ ἐμοῦ ὅτι θάπτω[ο*] αὐτούς[ε], καὶ ἐκρύβην*· ἐπιγνούς[ο] δὲ ὅτι[ζ] ζητοῦμαι ἀποθανεῖν[η], φοβηθεὶς[**θ] ἀνεχώρησα[*οι]. 20 [α]καὶ διηρπάγη* πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου[ο] καὶ οὐ κατελείφθη μοι οὐδὲν** πλὴν[β] Ἄννας τῆς γυναικός μου καὶ Τωβεὶτ[*ο] τοῦ υἱοῦ μου[γ]. 21 [α]καὶ οὐ διῆλθον[β] ἡμέραι πεντήκοντα[*γ] ἕως οὗ[δ] ἀπέκτειναν[ε] αὐτὸν[ζ] οἱ δύο[η] υἱοὶ αὐτοῦ[θ] καὶ ἔφυγον εἰς τὰ ὄρη[ι] Ἀραράθ[οx]· καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς[**λ] ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ[*ομ], καὶ ἔταξεν[ν] Ἀχιάχαρον[ο*ξ] τὸν Ἀναὴλ[ο] υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου [π]ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστείαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ[ρ] καὶ[*σ] ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν[τ]. 22 καὶ[*α] ἠξίωσεν[β] Ἀχιάχαρος[ογ] περὶ ἐμοῦ[δ], καὶ ἦλθον[**ε] εἰς Νινευή[ζ]. Ἀχιάχαρος[η] δὲ[*ο] ἦν ὁ οἰνοχόος[ο*θ] καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου[ι] καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστής[οο], [x]καὶ κατέστησεν αὐτὸν ὁ Σαχερδονός[λ], υἱὸς ἐκ δευτέρας· [μ]ἦν δὲ ἐξάδελφός μου[*ν].

Var. ll. graecae.

οο + ἐκ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἔκλεπτον τὰ σώματα αὐτῶν καὶ ἔθαπτον ℵ. οο-* καὶ ἐζήτησεν αὐτὰ Σενναχηρεὶμ καὶ οὐχ εὗρεν αὐτά ℵ.
19 * καὶ ἐπορεύθη ℵ. ο + τις ℵ. ** ἐκ τῆς ℵ. *ο Νινευιτων A al + καὶ ℵ. ο* ἔθαπτον A al. * καὶ ἐκρ. >44. ο καὶ ὅτε ἐπέγνων ℵ + ὅτι ἔγνω περὶ ἐμοῦ ὁ βασιλεὺς καὶ (ὅτι ζ.) ℵ. ** ἐφοβήθην καὶ ℵ. *ο ἀπέδρασα ℵ.
20 * ἡρπάγη ℵ. ο ὅσα ὑπῆρχέν μοι ℵ. ** + ὃ οὐκ ἀνελήμφθη εἰς τὸ βασιλικὸν ℵ. *ο Τωβίου A Τωβία ℵ al.
21 * τεσσαράκοντα ℵ. ο Ἀραράτ Aℵ. ** Σαχερδάν A al Σαρχεδονός 64 Ald Ἀχερδονός 243 al. *ο μετ' αὐτόν ℵ. ο* Ἀχειχαρον ℵ. * + αὐτὸς εἶχεν τὴν ἐξουσίαν ℵ.
22 * τότε ℵ. ο cf. V. 21. ** κατῆλθον ℵ. *ο γαρ ℵ. ο* οἰνοδόχος A ἀρχιοινοχόος ℵ. οο + ἐπὶ Σενναχηρεὶμ βασιλέως Ἀσσυρίων ℵ. * + καὶ ἐκ τῆς συγγενείας μου.

רגז על עשר שיבטיא דבארעא דאתור וקטל מנהון סגי והות נבילתהון רמיין באורחא ולית קביר כד חמא טובי כדין סגי באיש עליה וקם בליליא וגנב פגריהון וקבר יתהון וכדין עבד זימנין סגיאין Ar. [η] ܟܠܗ S. [ι] + filiorum Israel 𝔍. [λ] + ego corpora illorum involvebam et sepeliebam 𝔍. [λ-ο] et quaerebat illa rex et non inveniebat (cf. Vg) 𝔍 זימנא חדא תבע סנחריב פגרי קטיליא ולא אשכח Ar וכאשר בקש סנחריב מלך אשור את חללי עמי פגרי האנשים המומתים ולא מצאם M>G¹. [μ] >𝔍. [ν] + ܦܓܪܝܗܘܢ S. [ξ] + ܡܠܟܐ S. 19 ואזלו אנשי נינוה ואכלו קורציה למלכא דטובי דקבר יתהון פקיד מלכא למקטליה כד שמע טובי קם וערק Ar וילכו אנשי ננוה וינידו למלך לאמר טובי עבדך אשר הפקדת על כל אשר לך הוא שולח את אנשיו על כל חוצות נינוה לבקש את חללי עמו והוא קובר אותם בסתר ולא ירא ממך ויהי כאשר שמע סנחריב את הדבר הזה ויחר אפו עלי מאד ויצו לתפוש אותי ואת חנה אשתי וטוביה בני ויבקש להרגני בזעפו וכאשר

19 'Tobias* quotidie° pergebat per omnem cognationem suam et consolabatur eos' (16) *dividebatque unicuique, prout poterat,* 20 *de facultatibus suis;* (17) esurientes *alebat* nudisque* vestimenta 'praebebat' et mortuis 'atque occisis' '' sepulturam 'sollicitus' exhibebat. (18) 'Denique' cum *re-* 21 *versus* esset rex *Sennacherib** fugiens a Iudaea 'plagam, quam circa eum fecerat Deus° propter blasphemiam** suam'[a], '' 'et' iratus multos occideret*° ex 'filiis Israel', 'Tobias'°* sepeliebat 22 *corpora eorum* ''. (19) 'At ubi' '' nunti*atum est*[a] regi, '' 'iussit eum occidi'[b] (20) et *tulit** omnem substantiam eius.

Var. ll. Vulg.
19 *Thob. Am. °>Am.
20 *nudis Am S >BEI.
21 *-rim Am. °deus fec. Am. **-mia (sua) Am. *°occiderat Am. °*Thob. Am.
22 *tolli Am.

21 [a] Vg** et Va γ-κ. 22 [a] cf. Vat 19γ. [b] cf. Vat 19ζ-η.

ויוגד למלך ויצו המלך להרג אותו ולשלול M נודע לי הדבר הזה ברחתי מפניו וחקר בדבר הרבה מאד [α] pr G¹. כל אשר לו: ויברח טובי הוא ואשתו ובניו F. α-β >𝔍. α-γ ויאמרו אנשי נינוה G² (cf. Vg). γ renuntiatum est 𝔍 ויען . . . ואמר F. δ illi 𝔍>F. ε + בלילה G². ε-ζ >𝔍FG². ζ-η quaerebat me occidere 𝔍F ויצו להרוג אותו G². θ >𝔍FG². ι + בהחבא F. **20** ופקיד וילכו יחפים וערומים (את כל אשר לי) ArG²M מלכא למישלול ית ביתיה ויוגד למלך כי ברחתי מיד צוה [α] pr G¹. בלי כסות בקרח ובלי מחיה F. β plus quam 𝔍. γ + ובכל אשר הלך מצא אוהבים רבים G¹. **21** α-β et contigit, dum laterem, post (contigit, ut post) 𝔍 ואיטמר מקמיה ArMF(מק' >)G² ויהי מקץ G¹. γ quadraginta quinque (cf. Vg) 𝔍ArG¹G² תשעה עשר F>M. δ >G¹; add. M, pauperes per preces obtinuisse Tobiae reditum; S. enim voluisse sicut Abraham Deum per sacrificium suorum filiorum placare, et filios hanc rem comperisse. ε עמדו . . . והרגו F. ζ regem illum 𝔍 את אביהם F סנחריב G¹ + אדרמלך ושראצר ArMFG¹(אסרחדון) G²(שנאצר). η >ArMFG¹G². θ סנחריב F + בחרבא ArMG². θ-τ >G¹. θ-κ >G². ι Sg. 𝔍𝔖 לארע ArMF. κ קרדו Ar + ויהי כי מת סנחריב מלך אשור M. λ Archedonassar (cf. Vg) 𝔍 ܣܪܚܕܘܡ 𝔖 אסרחדון ArMFG². μ >𝔖. ν + מלכא אס' Ar + אס' M + המלך G². ξ Achicarum (cf. Vg) 𝔍 ܐܚܝܩܪ 𝔖 אקיקר ArMG² אחי אהרון F. ο Annanihel 𝔍𝔖MF חמאל Ar>G². π-τ רבא על כל דליה ושליט בכל ארעא על כל F מושל בכל מלכותו והוא היה המוציא והמביא ArM (3. pers.) דאתור אשר לו G². ρ >𝔍. σ + ipse habebat potestatem (cf. Vg) 𝔍. τ regionem 𝔍. **22** >G¹. α tunc (cf. Vg) 𝔍. β מלין טובין . . . מליל ArMG² ויבקש . . . בעדי F. γ cf. supra V. 21ξ + regem 𝔍ArMF + ובעא מיניה Ar. δ + erat enim consobrinus meus (cf. infra) 𝔍. ε descendi (cf. Vg) 𝔍 ואתביניה ArFG² עד אשר השיבני M. ζ + מטול דהוה א' רחימיה וקריביה ArM (pro 'ר ponit אהובי). ζ-ν >𝔍ArM. η pr ו F. θ + למלך F. ι + ועל המס F. κ-ν >F. λ cf. supra V. 21λ. μ-ν cf. δ 𝔍. ν ܥܡ ܐܚܝ ܒܥܕ 𝔖.

23 ⁽⁾ Tobias vero *cum* ⁽⁾ filio suo et *cum* ⁽⁾ uxore ‘fugiens’ ‘nudus’[a] *latuit*[b], ‘quia multi 24 diligebant eum’. (21) *Post* dies *vero quadraginta** *quinque*[a] occiderunt *regem*[b] ‘ ’ [c] filii ipsius°, ‘(22)’ et re- 25 versus est ‘Tobias’ ⁽⁾ [2, 1 in*domum suam omnisque facultas eius restituta est ei°.]

Var. ll. Vulg.
24 * + et Am. °sui Am.
25 *ad Am. °illi Am.

---

23 [a] cf. V^{at} V. 20 (G^1) [b] cf. 𝔊 V. 19 (καὶ ἐκρύβην). **24** [a] cf. V^{g*} et $V^{at\gamma}$. [b] cf. $V^{at\zeta}$. [c] cf. $V^{at\eta}$.

Psalm 136 und sein Refrain.

Von Franz Zorell S. J., Valkenburg, Holland.

(a9) [1] הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב [2] הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים [3] הוֹדוּ לַאדֹנֵי הָאֲדֹנִים׃

(b10) [4] לְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת גְּדֹלוֹת לְבַדּוֹ [5] לְעֹשֵׂה הַשָּׁמַיִם בִּתְבוּנָה [6] לְרוֹקַע הָאָרֶץ עַל־הַמָּיִם׃

(c11) [7] לְעֹשֵׂה אוֹרִים גְּדֹלִים [8] אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ לְמֶמְשֶׁלֶת בַּיּוֹם [9] אֶת־הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה׃

(c′11) [10] לְמַכֵּה מִצְרַיִם בִּבְכוֹרֵיהֶם [11] וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם [12] בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה׃

(b′10) [13] לְגֹזֵר יַם־סוּף לִגְזָרִים [14] וְהֶעֱבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ [15] וְנִעֵר פַּרְעֹה וְחֵילוֹ בְיַם־סוּף׃

(a′9) [16] לְמוֹלִיךְ עַמּוֹ בַּמִּדְבָּר [17] לְמַכֵּה מְלָכִים גְּדֹלִים [18] וַיַּהֲרֹג מְלָכִים אַדִּירִים׃

(d12) [19] לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי [20] וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן [21] וְנָתַן אַרְצָם לְנַחֲלָה [22] נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ׃

(d′12) [23] שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ זָכַר־לָנוּ [24] וַיִּפְרְקֵנוּ מִצָּרֵינוּ [25] נֹתֵן־לֶחֶם לְכָל־בָּשָׂר [26] הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמָיִם׃

Der im überlieferten Text jedem Stichus vorstehenden Textes beigegebene Refrain כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ, welcher dem ganzen Psalm einen litaneiartigen Charakter verleiht, macht schon beim bloſsen Lesen den Eindruck eines liturgischen Einschubs in einen ursprünglich ohne denselben abgefaſsten Lobgesang. Als passend wird er ja bloſs gefühlt nach den Sätzen, die zum Lob Gottes auffordern, in denen das Verbum הוֹדוּ ‚preiset!' steht oder zu ergänzen ist (V. 1—6 10 13 u. a.); aber störend wirkt er nach Sätzen, die ein anderes Verbum enthalten oder voraussetzen, oder wo er den angefangenen Satz unterbricht (so V. 7—12).

Beim ersten Versuch, unter Weglassung des Refrains die übrigbleibenden Einzelstichi sinngemäſs zu Verszeilen zu gruppieren, erwies sich der Psalm als metrisch korrektes und keiner Verbesserung bedürftiges Probestück der in dieser Zeitschrift (XI 143 ff) nach-

gewiesenen „Hauptkunstform der hebräischen Psalmendichtung“. — Da sich beim Studium des Psalters mehrere Stellen fanden, die eine Ultimabetonung des Wortes לחם „Speise“ erheischen (also לחֹם, vielleicht לְחֵם; s. König, Hebr. u. aram. WB. 198a לְחוּם, und: Histor.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache II 1, S. 436 Anm. 1), so ist vielleicht auch hier in V. 25 besser zu lesen נֹתֵן לְחֵם לְכָל־בָּשָׂר. Für לְחֵם spricht auch der Umstand, daſs LXX, Syr. Targ. hier nicht ihr gewöhnliches Wort für „Brot“ setzen, sondern τροφή, ܬܘܪܣܝܐ, מְזוֹן „Nahrung“. — Die gefundene metrische Form scheint es gewiſs zu machen, daſs der Refrain ein liturgischer Beisatz ist.

NB. Die Ziffern in Klammern geben die Anzahl der Hebungen im Vers an.

Wie alt ist die Notiz „Ariston eriçu“ hinter Mk 16, 8 in der armenischen Handschrift von Etschmiadzin A. D. 986?

In der Einleitung ins NT von Schaefer-Meinertz (S. 302) liest man: „In neuerer Zeit ist zuerst von Conybeare darauf aufmerksam gemacht worden, daſs eine armenische Evangelienhs aus dem Kloster Etschmiadzin vom Jahre 986 hinter Mk 16, 8 zwei Zeilen freiläſst und dann vor den Schluſs mit roter Tinte die Überschrift setzt: Ariston Eritzon = Des Presbyters Ariston. Durch diese Notiz, die allerdings nicht mehr auf ihre Quellen zu kontrollieren ist, wird auf Aristion, den Herrenjünger und Gewährsmann des Papias, hingewiesen. Die Namen Ariston und Aristion sind gleich, da auch die syrische und armenische Übersetzung bei Eusebius (H. e. III, 39, 4) Ἀριστίων mit Ariston wiedergeben. Aristion verfügte als Schüler und Bekannter des Apostels Johannes über zuverlässige Kenntnisse.“

Hierzu seien zunächst zwei Richtigstellungen gestattet:

a) Wie in dem Faksimile bei Nestle (Einf. in d. griech. NT[3] Tafel 9) deutlich ersichtlich ist, hat der Schreiber nicht zwei Zeilen freigelassen. Von dem Worte erkn̆cein („sie fürchteten sich“) hat er die Buchstaben c̆ein in die folgende Zeile setzen müssen, da der Raum der vorhergehenden erschöpft war. In die begonnene Zeile hat er nur die Buchstaben c̆ein gestellt, den Rest der Zeile lieſs er offen oder vielmehr, wenn das Faksimile nicht trügt, füllte er durch ornamentale Punkte aus. Die folgende Zeile schlieſst sich dann dieser mit c̆ein und Ornament ausgefüll-

ten Zeile ohne Zwischenraum an. Von einem eigentlichen, vom Schreiber des Kodex beabsichtigten Raume für eine Überschrift kann deshalb keine Rede sein.

b) Für den des Armenischen Kundigen ist klar, dafs es nicht Eritzon, wie auch Nestle (a. a. O.) schreibt, heifsen kann. Es ist vielmehr mit dem Faksimile Eritzov (ich transkribiere: ericu) zu lesen.

Einer Besprechung von Lagranges Markuskommentar durch Karl Kastner in BZ IX, 400f entnehme ich: „Bezüglich des Mk-Schlusses will er [scl. Lagrange] die Vermutung, Arist(i)on könne der Verfasser sein, nicht teilen. Die darauf führende Notiz in dem von Conybeare entdeckten Ev stammt aus zu später Zeit (Ende des 10. Jahrh.). Eusebius weifs davon (im 4. Jahrh.) nichts zu berichten, weil nämlich auch Papias davon schweigt.“ — Hiernach scheint Lagrange zu glauben, das „Ariston ericu“ sei mit dem Kodex von 986 gleichaltrig. Davon kann keine Rede sein. Es ist erst nachträglich in unschöner Weise zwischen die Ornamentpunkte der oben gekennzeichneten Zeile und die vorangehende Zeile gequetscht. Der Schriftcharakter ist ein völlig anderer — man vergleiche nur das n und c! Und die Schriftzüge des Ariston ericu sind viel jünger als die des Textkörpers. Ich schätze sie auf etwa 400 Jahre jünger, man kann aber m. E. auch ruhig 500—600 Jahre in unserer Zeitrechnung vorwärtsschreiten.

Das Alter des „Ariston ericu“ ist sonach eine sehr schlechte Stütze für die Aristionhypothese. Ob die Notiz überhaupt eine solche Beachtung verdient, dafs Nestle (a. a. O. 156) schreiben kann, der armenische Kodex habe uns darin „die offenbar richtige Nachricht erhalten, dafs der jetzige Schlufs des Markusevangeliums von einem Aristion herrührt, unter dem der Lehrer des Papias im zweiten Jahrhundert zu verstehen sein mag“?

Bei dem dargelegten Tatbestande hängt die Notiz selbst dann noch in der Luft, wenn der Evangelientext des Kodex mit einiger Sicherheit auf eine sehr alte Vorlage zurückgeführt werden könnte.

Lützen. Joseph Schäfers.

Das Comma Johanneum bei den Griechen.

Von Dr. Aug. Bludau, Bischof von Ermland, Frauenburg Ostpr.

Die Aufgabe der Textkritik des NT's ist eine doppelte, nämlich geschichtlich die Zeugnisse für den Text aufzusuchen und kritisch ihren Wert abzuwägen. Die Urkunden ordnen wir in drei Klassen: Handschriften, Übersetzungen und Zitate bei den alten Kirchenvätern. Die Hss sind die eigentliche erste Quelle von Zeugnissen, nach deren Aussagen die echte Lesart der ntl Schriften wiederhergestellt werden mufs, denn aus ihr stammen alle anderen Zeugnisse ab. Auf einen Platz nämlich unter den Zeugen des ntl Textes dürfen Übersetzungen nicht an sich, sondern nur um der Hss willen, die dabei gebraucht worden sind, Anspruch machen, Zitate der Väter und Kirchenschriftsteller auch nur als mittelbare Zeugnisse dessen, was in ihren Hss gestanden hat, und Ausgaben nur als treue Abdrücke irgend eines in Hss befindlichen Textes. Um aber diese Zeugen richtig abzuhören und über ihre Aussagen wahrheitsgemäfs unterrichten zu können, ist die Kenntnis ihrer inneren und äufseren Beschaffenheit, ihres Alters und Vaterlandes, der Abstammung ihres Textes und des Grades von Genauigkeit, mit der sie schon geprüft und benutzt worden sind, notwendige Voraussetzung.

Wenn wir nun den Spuren des Comma Johanneum (1 Jo 5, 7. 8) in der Literatur der Griechen nachgehen, werden wir nicht in die Fufsstapfen jener treten dürfen, welche nach einem Worte Joh. Albrecht Bengels[1] „justo sunt avidiores in conquirendis et adhibendis ejusmodi quoque fulcris, quae nullam

---

[1] Apparat. crit. ed.[2] Burk., Tubing. 1763, 452.

fortitudinem habent", sondern müssen gewissenhaft das Tatsachenmaterial vorführen, noch einmal von vorne durchprüfen, sichten und abwägen. In manchen Kreisen allerdings scheint die Tätigkeit des Textkritikers nur geringe Anerkennung zu finden. Die Worte von P. Albert Weiſs[1]: „Wer in einer Handschrift nur einen Klex, eine Rasur, einen vergilbten Buchstaben mehr entdeckt hat als seine Vorgänger, der hat alle aus dem Felde geschlagen", enthalten einen ebenso wohlfeilen als unberechtigten Spott. Bei allen Einsichtsvollen wird in Hinblick auf Theorie und Praxis von Soden[2] mehr Beifall gefunden haben, wenn er über die Bedeutung und den Wert der Textkritik urteilt: „Unter den Forderungen, welche die Kirche an die Theologie zu stellen berechtigt ist, ist die Erforschung des Bibeltextes eine der ersten".

Wir besprechen im Folgenden zunächst jene griech. Hss, in welchen das CJ wirklich vorkommt, dann jene, in welchen es nach der Meinung einiger Kritiker vermutet wurde (I), um endlich den vermeintlichen Spuren desselben bei den griechischen Vätern und Schriftstellern nachzugehen (II).

I. Griechische Hss.

a) In folgenden griech. Hss findet sich 1 Jo 5, 7:

1. Cod. Montfortianus s. Dublinensis für Act u. Cath Nr 34 (= von Soden: δ 603, Gregory 61). Die Hs ist auf Papier in 12° mit Kursivschrift geschrieben, umfaſst das ganze NT und befindet sich jetzt in der Bibliothek des Trinity College in Dublin (A. 4. 21). Sie ist schichtenweise entstanden; die Evv sind wohl gegen Ende des 15. Jahrh.'s, die Apk erst nach der Mitte des 16. Jahrh.'s (um 1580), die andern Schriften wohl am Anfang des letzteren geschrieben worden. Die neueren Forschungen von Dobbin und Harris[3] haben erst Licht

[1] Linzer ThprQS 1898, 770.

[2] Die Schriften des NT's in ihrer ältesten Textgestalt hergestellt I, 1, Berlin 1902, 16.

[3] Orlando T. Dobbin, The Codex Monfortianus, London 1854; J. R. Harris, The Origin of the Leicester Codex on the New Test., London 1887.

über die Schicksale und den Wert der Hs verbreitet. Dobbin suchte nachzuweisen, daſs sie für Act u. Cath eine Abschrift des zu Oxford befindlichen Codex Lincolniensis 10. 25 (Nr 33 = α 257, jetzt 326) sei, und daſs, da letzterer das CJ nicht hat, es erst vom Schreiber des Montfortianus aus der Vulgata übersetzt und eingeschaltet sei[1]. Die Hs ist identisch mit dem Cod. Britannicus[2], aus dem die Stelle von Erasmus in die dritte Auflage seines griechischen NT's 1522 aufgenommen wurde. Es scheint zweifellos zu sein, daſs die Stelle erst der Polemik mit Erasmus ihre Entstehung verdankt, daſs nämlich dieser Teil des Codex ausdrücklich zu dem Zwecke geschrieben wurde, um Erasmus irre zu führen und zur Anerkennung der Stelle zu bewegen. Der erste Besitzer oder Schreiber der Hs ist wahrscheinlich ein Franziskanermönch Froy oder F(rater) Roy. Die Stelle lautet:

οτι τρεϊς εϊσΐν οϊ μαρτϋ
ρουτ᾽ εν τω οϋνω πηρ λογος καϊ πνα αγϊον
κὰϊ οϋτοϊ ὸϊ τρεϊς εν εϊσι.

„Die Seite, auf der der unechte Vers steht, ist in einem solchen Maſs durch Besucher mit schmutzigen Fingern befühlt und betastet worden, daſs das Papier sehr braun ist und die Politur deutlich hervortritt. Dies täuschte einen Gelehrten so vollständig, daſs er die Behauptung druckte, diese Seite sei glasiert worden." [3]

2. Cod. Ottobonianus für Act Nr 162 (= α 460; 629). Das lateinisch-griech. Ms stammt aus dem 15. oder 16. Jahrh.[4] und befindet sich auf der Vatikanischen Bibliothek (Nr 298). Der griech. Text schlieſst sich überall, sogar in der

---

[1] Noch bei Joh. Wichelhaus, Academische Vorlesungen über biblische Dogmatik, herausgegeben von A. Zahn, Halle 1884, 133, lesen wir, daſs der Cod. Montf. durch seine Verwandtschaft mit der Pesch. auf alte und selbständige Lesarten schlieſsen läſst.

[2] s. Bludau im Katholik 1902, II 167 ff.; E. Nestle, Vom Textus Receptus des Griech. NT's, Barmen 1903, 15; Einführung in das Griech. NT[3], Göttingen 1909, 97.

[3] Gregory, C. R., Einleitung in das NT, Leipzig 1909, 483.

[4] Nach Gregory, Einl. 488 aus dem 14. Jahrh.

Einteilung der Zeilen und Silben, dem lateinischen an. Bl. 105r lesen wir:

Quia tres sunt	ὅτι τρεῖς εἰσὶν
qui testimonium dant in	οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τοῦ
celo pater verbum et spiritus sanctus	οὐρανοῦ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον
et hi tres unum sunt. Et	καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι· καὶ
tres sunt qui testimonium	τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες
dant in terra. Spiritus aqua et	ἀπὸ τῆς γῆς τὸ πνεῦμα τὸ ὕδωρ καὶ
sanguis. Si testimonium	τὸ αἷμα· εἰ τὴν μαρτυρίαν

Sowohl im lateinischen wie griechischen Text ist der Anfangsbuchstabe jedes Verses rot geschrieben, so ο in οτι, κ in και und ε in ει, wie auch die entsprechenden Anfangsbuchstaben des lateinischen Textes. Der Artikel ist dreimal in V. 7 fortgelassen wie im Cod. Montf. Auffallend bleibt die Lesart ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ und ἀπὸ τῆς γῆς[1], und die Auslassung von οὗτοι vor οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν am Ende von V. 7 wie in der ed. Complutensis. Am Ende von V. 8 fehlt: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι wie im Cod. Montf., ed. Compl. und einer grofsen Zahl von Vulgata-Hss. Ohne Zweifel ist die Stelle aus dem daneben stehenden lateinischen Text in den griechischen eingetragen, und zwar vom Schreiber der griechischen Hs selbst. Scholz, der zuerst auf die Hs aufmerksam gemacht hat, bemerkt[2]: „Ähnliche Veränderungen und ganze Versetzungen sind auch in vielen anderen Stellen zu Gunsten der lateinischen Übersetzung vorgenommen worden.“ P. Martin[3] setzt

[1] So lautet der Text in der Hs entsprechend dem ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Horne-Tregelles, Introduction to the critical study and knowledge of the Holy Scriptures IV[10], London 1856, 357 n. 1 und Westcott, The Epistles of St. John[4], Cambridge-London 1903, 207 n. 2 lesen ἐπὶ τῆς γῆς. Gloag, Introduction to the Johannine Writings, London 1891, 292 bemerkt zu Unrecht, dafs die Lesart ἀπὸ τῆς γῆς statt ἐν τῇ γῇ „is adopted by the Complutensian editors“.

[2] Biblisch kritische Reise, Leipzig-Sorau 1823, 105.

[3] Introduction à la critique textuelle du Nouv. Test. T. V, Paris 1886, 27.

unsere Hs in die Zeit zwischen Erfindung der Buchdruckerkunst und die ed. Compl. oder ed. I. Erasmi. Die Hs hat „nicht das geringste Gewicht als Zeuge für die Echtheit dieses Einschiebsels“ [1].

3. Cod. Regius für Act Nr 83 (= α 200; 88). Er befindet sich in der Biblioteca Nazionale zu Neapel (II Aa 7) und stammt aus dem 12. (10. oder 11.) Jahrh. Schon der Autor des Catalogus (Neapoli 1826) 26 bemerkt: „Deest celebre testimonium (1 Jo V, 7), quod recentissima manu adscriptum legitur in pagellae ora“. Der Meinung Tischendorfs (ed. 8. II, 337), dafs die Randnote im 17. Jahrh. geschrieben ist, stimmt Prat [2] „en tout cas“ bei. Die Note zu V. 8 lautet:

ευ τω ουρανω, ὁ
πτρ και ὁ λογος
και το ἅγιον πνα
και οὗτοι οι τρεις ἕν
εισι. και τρεις εισι
οι μαρτυρουντες εν
τη γη

Die Lesart stimmt zum Teil mit Drucken des 16. Jahrh.'s überein. So edierte z. B. Beza 1590 nach der ed. Compl.: ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Die Hs 83 trägt den Vermerk, dafs sie von Evagrius nach einer Abschrift aus der Bibliothek des Pamphilus zu Caesarea verglichen sei.

P. Martin [3] hat auf die Autorität von Scrivener [4] hin, der sich auf Tregelles stützt, diese Hs verwechselt mit jener der Biblioteca Nazionale zu Neapel, die mit II A a 8 signiert ist (Act 173 = α 161; 635) und die keine Spur des CJ enthält [5].

---

[1] Gregory, Einl. 488; ders., Textkritik des NT's I, Leipzig 1900, 278.

[2] Dictionnaire de la Bible IV 1543.

[3] Introd. V 18.

[4] A plain introduction to the criticism of the New Test.[4], (by E. Miller), London 1894, I 296. Derselbe Irrtum bei Tischendorf ed. 8, II 337: „Birchio et Scholzio testibus“; Hetzenauer, Nov. Test. II, Oeniponte 1898, 389.

[5] Prat IV, 1543. Danach ist zu korrigieren Künstle, Das Comma Joanneum, Freiburg 1905, 2.

4. Cod. Ravianus s. Berolinensis, für Ev Nr 110 (bei von Soden fortgelassen). Die Hs befindet sich vor 1672 auf der Königl. Bibliothek zu Berlin (Mscr. Gr. fol. I. 2). Einst war der Pergamentkodex im Besitz des Professors Christian Rave[1] in Upsala, der ihn für 200 Taler im Orient gekauft und der kurfürstlichen Bibliothek verehrt haben soll[2]. Das CJ findet sich in ihm vor, übereinstimmend im Wortlaut mit der ed. Compl. Die Hs galt eine kurze Zeit lang für manche Verteidiger als eine Hauptautorität. Saubert, der die Varianten zu Matthaeus aus ihr sammelte, nannte den Codex „pervetustus". Es zeigte sich jedoch bald, daſs man es mit einer Fälschung zu tun hatte. Schon La Croze, Bibliothekar zu Berlin, erkannte 1696 auf den ersten Blick, daſs diese Hs nichts anderes als eine faksimileartige Abschrift des complutensischen NT's bis auf dessen Druckfehler sei, und erklärte den Codex als plumpen Betrug[3]. Als dennoch vereinzelte Einwendungen, z. B. von Goeze[4], gegen das Urteil von La Croze erhoben wurden, hat Ge. Gottlieb Pappelbaum († 1826) in seiner „Untersuchung der Rauischen Griech. Hs des NT's"[5] und dann, als der englische Archidiakon Travis[6] wie früher der französisch-holländische Prediger

---

[1] Nicht Joh. Raue, wie Gregory meint. Joh. Raue († 1679), sein Bruder, ist nie Professor in Upsala gewesen; s. Jöcher, Gelehrten-Lexikon III 1925.

[2] So Joh. Saubert, Variae lectiones textus Graeci evang. s. Matthaei, Helmstadii 1672, 40. 61.

[3] La Croze schrieb am 31. Dez. 1719 einen Brief an Thomas Emlyn, den dieser in seiner Streitschrift gegen David Martin (A Reply to Mr. Martin's Examination of the Answer to this Dissertation ... London 1720, 117) mitteilte. La Croze hatte sofort, als er „more peregrinorum" 1716 die Berliner Bibliothek besuchte, bemerkt, der Codex sei „manu recenti ex editione polyglotta Complutensi" abgeschrieben, und seit der Zeit, wo er der Bibliothek angehörte, hatte er das auch offen ausgesprochen.

[4] Ausführliche Verteidigung des Compl. Griech. Neuen Test's, Hamburg 1766. — Auch Lessing hielt den C. Rav. für echt; s. Sämmtliche Schriften, herausgeg. von K. Lachmann,[3] besorgt durch Fr. Muncker, Stuttgart-Leipzig 1866ff, XV 261.

[5] Berlin 1785.

[6] Letters to Edw. Gibbon[2], London 1785, 304.

David Martin[1] den Zeugen für 1 Jo 5, 7 nicht fahren lassen wollte, in seinem „Codicis MS. Nov. Test. graeci Raviani in Bibl. Reg. Berolin. asservati Examen“[2] mittels genauer Zerfaserung und unbefangenster, tendenzlosester Prüfung den handgreiflichen Beweis geliefert, daſs der Ravianus grossenteils eine Nachbildung der complutensischen Ausgabe sei, unmöglich früher als 1550 entstanden, weil hie und da Lesarten der dritten Stephanischen und hie und da auch einige nicht rezipierte aufgenommen sind.[3] Noch Fr. Brandscheid hat in seinem Handbuch der Einleitung ins NT[4] dieses wertlose Machwerk einer plumpen Mystifikation in der Reihe der textkritischen Zeugen für die Echtheit des CJ aufmarschieren lassen. Die Handschrift ist aus der Liste zu entfernen.

5. Die Hs in Venedig Marc. 10, für Act Nr 95 (= δ 457; 209), welche dem 13. Jahrh. angehört[5] und einst im Besitze des Kardinals Bessarion († 1472) war, hat von der Hand des Kardinals zu V. 8 eine Randnotiz[6]: ἐν τῷ λατίνῳ πρόςκειται sicuti tres sunt, qui testimonium dant in celo pater, verbum et spiritus sanctus.

6. Die Hs in Venedig Marc. 11, für Act Nr 96 (= α 397; 460), aus dem 13. oder 14. Jahrh.[7] ist ein griech.-lat.-arab. Ms, das einst im Besitz des Klosters τῶν ἁγίων καὶ ἀρχαγγέλων δὲ Τραῦνα auf Sizilien war. Die Stelle steht jedoch nicht im

---

[1] La Verité du texte 1 Jean 5, 7 démontrée par des preuves, qui sont au-dessus de toute exception, Utrecht 1720.

[2] Berolini 1796.

[3] Alter in Memorabilien 8. St., Leipzig 1796, 185 bemerkt: „Das Fac-simile des Codex Ravianus ansehen und mit Ärger gegen den schändlichen Betrüger angefüllt werden, muſs eins seyn. Man sieht es sogleich, daſs es von dem frühesten Datum sey“.

[4] Freiburg 1893, 162 n. 1.

[5] Lake, Codex 1 of the Gospels and its allies (Texts a. Studies VII 2), Cambridge 1902, xx, möchte sie ins 14., wenn nicht 13. Jahrh. setzen und für die Vorlage von Nr 118 (= ε 346) halten.

[6] s. G. F. Rinck, Lucubratio critica in Acta Apostolorum, Epistolas catholicas et Paulinas, Basileae 1830, 108.

[7] Gregory, Textkr. I 272; Rinck, Lucubratio 30 will die Hs ins 11. Jahrh. setzen.

griech. Text, sondern ist der diesem zur Seite tretenden lateinischen Übersetzung von einer späteren Hand hinter V. 8 beigeschrieben: et hii tres unum sunt. et tres sunt, qui testimonium dant in caelo. pater verbum et spiritus sanctus et tres unum sunt.

7. Ein Cod. Guelferbytanus in Wolfenbüttel (Aug. qu. 16. 7) für Act Nr 69 (= α 398; 429) aus dem 13. oder 14. Jahrh. hat von späterer Hand den Spruch am Rande beigeschrieben. Was Fr. Ant. Knittel[1] aber sehr merkwürdig findet und als Beweis für die Echtheit von 1 Jo 5, 7 verwertet, ist der Umstand, dafs V. 8 im Text mit den Worten anfängt: ὅτι οἱ τρεῖς εἴσιν οἱ μαρτυροῦντες. Aus diesem οἱ zieht er seine Schlüsse. In der Vorlage der Hs habe V. 7 gestanden, wurde aber unglücklicherweise vom Abschreiber, dem Mönch Georgios, übersehen, nur οὗτο οἱ τρεῖς, vielleicht das erste Wort halb klein halb grofs geschrieben (OuTo I), schrieb Georg ab: ὅτι οἱ: „Vermutungen, die mich nicht überführen; ob sie andern Lesern stärker vorkommen, weifs ich nicht", bemerkte seinerzeit J. D. Michaelis[2] zu Knittels Hypothese.

8. Knittel[3] machte noch aufmerksam auf eine andere Hs der Wolfenbütteler Bibliothek, die er mit D bezeichnete. Sie enthält 1 Jo 1, 1 bis 5, 19 und ist im 17. Jahrh. geschrieben. Der griech. Text ist in unsere gewöhnlichen Kapitel und Verse abgeteilt, und unter jeder Wortreihe desselben sind die Varianten aus der Vulgata, der syrischen Übersetzung und aus den lateinischen Versionen des Vatablus, Castalio, Erasmus und Beza angemerkt. Das Gewicht dieses Zeugen ist nicht blofs „sehr klein", wie Knittel meint, sondern gleich Null. Der Zeuge ist denn doch „des Vergleichens oder Beschreibens kaum würdig"[4].

---

[1] Neue Kritiken über den berühmten Spruch: Drey sind . . ., Braunschweig 1785, 124 f.

[2] Neue oriental. Bibliothek II 1786, 131.

[3] 126 ff.

[4] J. D. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes[4], Göttingen 1788, II 611 f; ders., Neue orient. Bibl. II 131 f; Griesbach, Nov. Test. Graece[2], Halis 1806, II App. 7.

b) Scholien in griechischen Hss.

In einigen griech. Bibelhss finden sich zu 1 Jo 5, 8 kurze Scholien eingetragen, in denen man bisweilen eine Beziehung auf das fehlende CJ oder sogar verstümmelte Stücke von V. 7 hat sehen wollen. Aber diese Scholien sind offenbar Spuren der trinitarischen Erklärung von V. 8 bei den Griechen. Der Scholiast hat wie lateinische Väter (Cyprian, Augustinus u. a.) unter den drei Zeugen: Geist, Wasser und Blut einen Hinweis auf die Trinität: Geist, Vater und Sohn erblicken wollen.

Folgende Scholien treffen wir an:

1. Act Nr 62 (= α 453; 62), Paris, nat. Gr. 60 (14. Jahrh.). Am Rande liest man zu dem Worte πνεῦμα 1 Jo 5, 8: τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ; bei ἕν εἰσιν steht: εἷς θεός, μία θεότης. Auch zu V. 9 findet sich zu μαρτυρία τοῦ θεοῦ das Scholion: καὶ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

2. Act Nr 114 (= α 166; 465), Paris, nat. Gr. 57 (11. oder 13. Jahrh.)[1]. Am Rande liest man bei V. 8: τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ. Bei den Worten ἕν εἰσιν steht die Marginalnote: τουτέστι μία θεότης, εἷς θεός.

3. Act Nr 311 (= α 569; 1830), Athen, nat. 129 (15. Jahrh.). Bei τρεῖς in V. 8 steht am Rande die Notiz: τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ.

4. Act Nr 98 (= O17; 101), Dresden, Königl. Bibl. A 104 (11. Jahrh.), einst im Besitz des Patriarchen Jeremias im Athoskloster Stawronikita (a. 1542). Die Randbemerkung lautet: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος κ. τ. ἑ. — Die Hs ist Bengels Uffenbach 3, den er als Abschrift eines Baseler Drucks anzusehen geneigt war[2].

Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, daſs nach Herm. Treschow[3] der Cod. Lambecii 35 in Wien (13. Jahrh.), Act Nr 63, zu V. 8 die Randnote hat: alibi aliter.

---

[1] Bengel, App. 473, Knittel, Neue Kritiken 113f waren der Meinung, dieser Cod. regius (einst Nr 2247) habe im Text von V. 8 ἐν τῇ γῇ; das ist ein Miſsverständnis der Angabe bei Richard Simon, Histoire critique du Texte du Nouv. Test., Rotterdam 1689, 204.

[2] Nestle, Einf.3 98.

[3] Tentamen descriptionis Codd. veterum aliquot graecorum Novi

c) Griech. Hss, in denen sich angeblich das CJ vorfinden soll.

1. Lorenzo della Valla († 1457), mit der Sprache des Grundtextes wie mit dem echt lateinischen Ausdruck gleich vertraut, hatte dem Verhältnis der Vulgata zum griechischen Texte seine Aufmerksamkeit zugewandt und in seinen von Erasmus 1505 (Parisiis apud Badium) edierten Annotationes in latinam Nov. Test. interpretationem kritische und exegetische Noten über einzelne Stellen der Vulgata aus lateinischen und griechischen Hss gesammelt. Auf seine griechischen Codices nun haben sich häufig die Verteidiger der Echtheit des CJ, wie Joh. Gerhard, Calovius, Kettner, Twells, Travis, Janſsens, Butler[1] u. a. berufen. Valla nämlich hat zu Et hi tres unum sunt bemerkt: „graece est, et hi tres in unum sunt, εἰς τὸ ἕν εἰσι". Schon Eduard Lee wies seinen Gegner Erasmus darauf hin, daſs hier das Fehlen der Stelle 1 Jo 5, 7 in den griech. Mss von ihm gar nicht angemerkt sei, und Erasmus bemerkte dagegen, daſs es ihm leicht entgangen sein könne: „quid Laurentius legerit non satis liquet"[2]. Die Note Vallas bezieht sich auf V. 8, was schon aus den Worten: „Et hi tres unum sunt" folgt, da sich keine lateinische Handschrift nachweisen läſst, welche V. 8 „in unum sunt" liest[3]. Weil Valla über V. 7 Stillschweigen beobachtet, so schlieſst

---

Foederis MSS, qui in Bibliotheca Caesarea Vindobonensi asservantur, Havniae 1773, 50.

[1] Joh. Gerhard, Commentatio, qua Dictum Johanneum de Tribus Testibus in coelo .... fusius enarratur atque explicatur (1619)[5], Jenae 1721, 24; Abraham Calovius, Biblia Nov. Test. illustrata, Francofurti 1676, II 1664; Frid. Ernst Kettner, Vindiciae novae Dicti vexatissimi de tribus in coelo testibus . . ., Delitii 1712, c. X; Leonh. Twells, A critical Examination of the late New Test. and Version of the New Test., London 1731, II 128; Travis, Letters to Edw. Gibbon[2], London 1785, 18, 147, 288, 313 . . .; J. H. Janſsens, Hermeneutica sacra . . ., Taurini-Mediolan. 1869, 245; Charles Butler, Short Historical Outline of the Disputes respecting the Authenticity of the Verse of the Three Heavenly Witnesses 1805, in Horae Biblicae 1817, I 365—407.

[2] s. Bludau im Katholik 1902, II 39f.

[3] s. Porson, Letters to Mr. Archdeacon Travis in answer to his Defense of the three heavenly Witnesses, London 1790, 29.

man, er habe den Vers in seinen (7?) griechischen Hss ebenso vorgefunden wie in seinen lateinischen. Aber das ist ein rein negatives Argument. Eine exakte Kollation von Hss war bei den Gelehrten des 15. und 16. Jahrh.'s, in jener Zeit der „Kindheit der Kritik", wenig beliebt. Die Methode Vallas war wohl die, daſs er ein Ms, welches er für das beste hielt, fleiſsig durchlas, und wenn er auf eine Stelle stieſs, die eine Schwierigkeit darbot, oder wissen wollte, wie die Stelle in anderen Mss laute, diese einsah. Wenn Valla V. 7 in lateinischen Hss fand, war er sicher überzeugt von seiner Echtheit, sodaſs zur Vergleichung anderer Hss für ihn kein Grund vorlag. Bei V. 8 fand er, daſs die lateinischen Mss variierten, einige hi und andere den Schluſs fortlieſsen; da warf er dann einen Blick in griechische Hss, fand die Worte und schrieb sie nieder. Wenn der Beweis aus Vallas Annotationes probehaltig sein sollte, müſste erst erwiesen werden, wie Porson[1] gut hervorhebt: 1. daſs er beabsichtigte, eine genaue Kollation seiner Hss zu geben[2]; 2. daſs er nie einen Miſsgriff machte oder in der Eile etwas überging, sondern alles mit der gröſsten Peinlichkeit prüfte; 3. daſs er wie beim Johannesevangelium auch für alle Bücher sieben Mss zur Hand hatte; 4. daſs er bei allen Stellen stets die Hss verglich; 5. daſs seine lat. Mss nicht alle V. 7 und in V. 8 „in terra" enthielten; 6. daſs er den Ausfall der Stelle in griech. Mss bemerkte und den Mut besaſs, die bekannte Beweisstelle zu verdächtigen und dadurch vielleicht in den übeln Ruf der Heterodoxie zu kommen; 7. daſs alle griech. Codices, welche die Stelle enthielten, jetzt verschwunden seien. — Bengel hat recht, wenn er sagt[3]: „qui similitudinem codicum Vallae

[1] 34 f.

[2] Valla gibt überhaupt nur „oppido parcas notulas" (Bengel, App. 457) zu Jo. So übergeht er 1 Jo 5, 6 eine auffallende Differenz, wo im griech. Text: τὸ πνεῦμα, im latein.: Christus steht, in 1 Jo 2, 14ª, wo die Worte: ἔγραψα ἡμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς in der lat. Übersetzung fehlen, 1 Jo 5, 9ᵇ, wo die Worte „quod maius est" im Griech. fehlen. Bei 2 Petr hat Valla nur zwei Noten.

[3] App. 456.

Graecorum et Latinorum in hoc dicto ex Vallae silentio vult colligere, eum indoles codicum ex Vallae excerptis cognoscenda coget dicere, non modo Graecos sed etiam Latinos Vallae codices Dicto caruisse".

2. Auch die Codices Complutenses s. Hispani, Vaticani, auf welche die Verteidiger der Echtheit unserer Stelle sich wiederholt stützten, z. B. Hessels, Serarius, Buddeus, Butler, Tournely, Glaire[1] u. a., existieren in Wirklichkeit nicht. Es wird nicht zu leugnen sein[2], daſs die Herausgeber der Complutensis für 1 Jo 5, 7 keine griechische Hs besaſsen, sondern die Stelle aus dem lateinischen Text übersetzten; sie vermeinten ein Recht zu besitzen, auf die Autorität der allgemein verbreiteten und im kirchlichen Dienste gebrauchten Vulgata hin den griechischen Text ergänzen zu dürfen.

3. Gleichfalls versagt der vielberufene Cod. Rhodiensis[3]. Jakob Lopez Stunica, Mitherausgeber der Polyglotte, hat wohl in seiner Schrift gegen Erasmus: Annotationes contra Erasmum (1519) aus dieser jetzt verlorenen Hs Lesarten zitiert, so zu 1 Jo 3, 16 u. 5, 20, aber für 5, 7 weder diesen Rhodiensis noch einen anderen griech. Codex ins Feld zu führen gewagt. Mit feinem Spott hatte Erasmus gefragt: „Ubi dormit codex ille Rhodiensis?", sei er an dieser Stelle vielleicht ebenfalls unrichtig und gefälscht wie die anderen griech. Hss? — Stunica schwieg.

4. Wie die griechischen Mss des Aldus Manutius[4] so figurieren auch vielfach jene des Robertus Stephanus

---

[1] Hessels, Comment. in 1 Petr, 1 Tim et 1 Jo ed. Duaci 1568, 109; Serarius, Comment. in omnes epist. catholicas, Moguntiae 1612, 70; Buddeus, Institutiones Theologiae dogmaticae, Francof. Lips. 1741, 264; Tournely, Cursus Theologicus scholastico-dogmaticus Col. Agr. 1735, I 341sqq.; Butler l. c.; Glaire, Abrégé d'Introduction aux livres de l'ancien et du nouv. Test.[6], Paris 1878, 493.

[2] s. Bludau im Katholik 1902, II 151ff.

[3] Bludau 47f.

[4] So z. B. Scip. Maffei, Cassiodori Complexiones catholicis dogmatibus egregie concinere, aus der Istoria Teologica delle dottrine e delle opinioni . . . (Trento 1742) aufgenommen in Zaccaria's Thesaur. theol. III 26ff.

als Zeugen für die Echtheit des CJ. Die griechische in Venedig 1518 erschienene Bibel des ersteren war nach dem Tode des Aldus Manutius († 1515) von seinem Schwiegervater Andreas Asulanus besorgt und ist nur ein Abdruck der ersten Ausgabe des Erasmus, enthält also gar nicht unsere Stelle.

Robertus Stephanus hat 1 Jo 5, 7 in alle seine griechischen Textausgaben aufgenommen. Der dritten Ausgabe vom Jahre 1550, der ed. regia, hat er einen kurzen textkritischen Apparat beigegeben[1]. Bei unserer Stelle steht in V. 7 vor ἐν τῷ οὐρανῷ ein Obelisk und nach οὐρανῷ ein Halbkreis. Man zog hieraus den Schlufs, die Mss des Stephanus für den ersten Johannesbrief — 7 an Zahl — enthielten alle V. 7 und nur die gekennzeichneten Worte fehlten in ihnen, oder gar, wie noch Glaire[2] annimmt, „que sur ces 16 manuscrits il n'y en avait que 7 qui, au vers 7, ne portassent pas les mots dans le ciel, mais que, d'après l'autorité des autres manuscrits, il s'est décidé à les insérer, en les marquant d'une obèle". Nachdem schon Lukas von Brügge die Vermutung ausgesprochen hatte, dafs der Halbzirkel im Text falsch gesetzt sei, haben Le Long, Marsh durch die genaue Untersuchung aller von Stephanus benutzten griechischen Hss bis zur Evidenz den Beweis geliefert, dafs in keiner derselben unsere Stelle vorhanden war[3].

5. Wenn einige, wie z. B. C. Witasse[4], sich auf die Hss Beza's berufen, so möge es genügen, auf seine Anmerkung

---

[1] s. Bludau in der BZ I, 1903, 282ff.

[2] Abrégé d'Introd. 494. Goldhagen, Introductio in S. Script. Vet. ac Nov. Test., Moguntiae 1765, III 483 nennt „sedecim manuscripta antiquissima et vetustatis specie paene adoranda".

[3] Die Hss gehörten sämtlich der Pariser Königl. Bibliothek an; vgl. L. Hug, Einleitung in die Schriften des NT's[4], Stuttgart-Tübingen 1847, I 272f Anm. 2. — Bei manchen Verteidigern der Echtheit kann man sogar lesen von „codices Vaticani antiquissimi Rob. Stephani", so z. B. Xaver Gmeiner, Specimen Theolog. dogm., Viennae et Graecii 1733, I 169. Al. Adalb. Waibel, Dogmatik der Religion Jesu Christi X, Augsburg 1831, 20f.

[4] De Deo uno et trino, Paris. 1722, bei Migne, Theol. cursus complet. VIII 124; er beruft sich sogar auf Codices Calvini.

z. St. in seiner lateinischen Übersetzung vom Jahre 1556 zu verweisen, wo er für die Echtheit von griechischen Hss nur den Cod. Britannicus anzuführen vermag, obwohl die reiche Variantensammlung des Henricus Stephanus ihm zu Gebote stand.

6. Caspar Erasmus Brochmand spricht in seinem System. Theol. I[1] von „codices graeci probatissimi et antiquissimi", welche Benedikt Arias, genannt Montanus, bei der Herausgabe der Antwerpener Polyglotte für das griechische NT zur Verfügung hatte, und M. Sylv. Grabe[2] in seinen Königsberger Programmen 1675—77 redet von „exemplaria correctissima ex Italia, Germania, Constantinopoli", die Montanus benutzt habe; ähnlich andere, z. B. Turretini, Marck, Janſsens[3]. — Für das griechische AT kennen wir in etwa seine Hilfsmittel[4]. Von dem Plantinschen Text des NT's, der zuerst im V. Bd. der Polyglotte 1571 gedruckt ist, bemerkt Ed. Reuſs[5], daſs in ihm zum complutensischen Grunde eine verhältnismäſsig geringe Anzahl Erasmo-Stephanischer Lesarten kommt und beinahe keine andere. Hinter dem Libellus variantium Nov. Test. lectionum des VII. Bandes, in dem zu 1 Jo 5, 7 keine Varianten erwähnt sind, findet sich die Notiz: „... ad id perficiendum, quoniam vulgatae editionis exemplari graeco certis de causis usi sumus, quod etiam cum complutensi codice inter alios fuerat collocatum, si hac re nonnunquam contingat, ut varia lectio hic annotata in complutensi contextu reperiatur, id ad eum confirmandum valere ... prudens lector intelleget". Jenes exemplar graecum ist wohl für das AT der 1526 von Joh. Lonicer besorgte und von W. Cephaläus zu Straſsburg hergestellte erste Abdruck der

---

[1] Hafniae 1633, c. 2 qu. 5, p. 119ff.

[2] s. über ihn später.

[3] Fr. Turretini, Institutio Theologiae elencticae I, Genevae 1682, 283; Joh. Marck, Compend. Theol. christ. didact., Amstelodami 1690, c. 5, § XVIII; H. van Bukentop, Lux de luce, Colon. Agr. 1710, 308.

[4] s. E. Nestle, Septuagintastudien I, Progr., Ulm 1886, 3f.

[5] Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Test's[6], Braunschweig 1887, 454; ders., Bibliotheca Novi Test. Graeci, Brunsvigae 1872, 76.

Aldina, mit dem das gleichfalls von Lonicer besorgte und bei Cephaläus 1524 erschienene Novum Test. Graece zu der Gesamtausgabe: Divinae Scripturae veteris novaeque omnia, Argentorati apud Wuolphium Cephalaeum, 1526—24, verbunden war[1]. Der complutensische Text sollte durch andere gedruckte Texte bestätigt werden; von griechischen Hss ist hier gar nicht die Rede. Wäre nicht gerade bei 1 Jo 5, 7, welche Stelle in der Ausgabe des Cephaläus, einem Nachdrucke der aus der 2. ed. des Erasmus geflossenen Ausgabe des Nicol. Gerbel zu Hagenau 1521, fehlt, eine solche Bestätigung aus irgend einem codex graecus die Hauptsache gewesen? Gleichwohl ist auf griechische Hss mit keiner Silbe hingewiesen. — Ebensowenig werden griechische Codices zu der Stelle herangezogen in den Variae lectiones in latinis Bibliis, die im VII. Bd. stehen. Hier lesen wir nur bei 1 Jo 5, 7 die Notiz: „Testimonium dant caelo. MS pro, dant in caelo, sicut G. tamen habent. s. hunc versum non habent". Damit wird gesagt, dafs in dem griechischen gedruckten Text ἐν steht, in lateinischen Mss aber „in" bisweilen fehlt; „tamen habent": die lateinischen Hss, die man jetzt brauche, enthalten den Vers, den der Syrer nicht habe. „Wäre es nicht nötig gewesen", bemerkt Semler[2], „irgend eine griechische Hs anzuzeigen, wo es heifsen könnte: „habet hunc versum", anstatt dafs man sich auf lateinische allein berufen mufs?"

7. „Codices Hervagii" und „Codices Wechelii" werden von Gerhard, Calovius, Janfsens u. a. m. erwähnt unter den „probatissimorum exemplarium testificationes". Gemeint sind die Ausgaben des NT's bei Joh. Herwag, Basel 1545 fol. und jene in der Bibel: Francofurti 1597 fol. apud Andreae Wechelii heredes. Die Ausgabe Herwags folgt dem Frobenschen Text. Lesarten, die sich im NT nur bei der Apokalypse finden, sind nicht Hss, sondern den drei früheren Aus-

[1] Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, Halis 1778, I 198. 267 ff.

[2] Histor. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1 Jo 5, 7, Halle u. Helmstädt 1764, 201 Anm. 56.

gaben des Erasmus, der Aldina und der Ausgabe des Colinäus entnommen; „unam dumtaxat ex alia (Bebelii dico) editione repraesentatam vidimus“, bemerkt Mill[1]. — Die editio Wecheliana aber folgt den Stephanischen Ausgaben (1546 u. 1568)[2], wie das Vorwort lehrt: „Ad Nov. Test. quod attinet exemplar Roberti Stephani, Typographi regii, patris et filii, secuti sumus, atque varias lectiones, quae non tantum in eo exemplari ex codicibus Regiis collectae continebantur, sed et in complutensi ac in aliis editionibus, et quorundam annotationibus reperiri potuerunt, adjici curavimus.“

8. Die „Codices Velesiani XVI“, jene „praestantissimi codices olim in Hispaniam missi et nunc fortassis tanquam cimelia ibidem servati“, wie Goldhagen[3] meinte, haben nie recht Glauben gefunden und verdienen auch nicht, daſs wir uns lange mit ihnen beschäftigen. Ein spanischer Marquis, Pedro Fajardo, Markgraf de los Velez, hatte an den Rand seines Exemplars des Stephanischen griechischen NT's vom Jahre 1550 Varianten beigeschrieben, die aus 16 griechischen Hss genommen sein sollten; bei keiner von ihnen aber war Name oder Zahl der Hss angegeben. Joh. Mariana S. J. erwähnt sie zuerst in seinen Scholia ad Nov. Test. (Matriti 1619), Praef., aber nicht ohne sein Befremden auszudrücken über die auffallende Übereinstimmung der Lesarten mit der Vulgata und über die unkritische Art, in der Velez seine Zeugen anführt. Er lieh sie dann seinen Ordensbrüdern Ludwig de Alcazar und Joh. Ludwig de la Cerda. Letzterer veröffentlichte sie in seinen Adversaria sacra (Lugdun. 1626) c. 91, woraus sie alsdann auch in die Londoner Polyglotte, in Amelote's französisches NT und in Fells, Mills, Bengels Ausgaben übergegangen sind. Schon Wettstein[4] hatte die Vermutung ausgesprochen, Velez habe gar keine griechischen, sondern bloſs lateinische Hss gehabt und deren Lesarten ins Griechische übersetzt. Semler und Griesbach

---

1 Proleg. § 1153; Le Long-Masch I 202 f; Reuſs, Bibl. 39.
2 Le Long-Masch I 215 f; Reuſs, Bibl. 52; Hug, Einl.[4] I 277 f.
3 Introd. III 499.
4 Proleg. 59.

stimmten ihm bei. Durch Herbert Marsh' Bemühungen ist dann der absolute Unwert der Sammlung augenscheinlich erwiesen. Mit mühsamem Fleiſs und vorzüglichem Scharfsinn hat er die Prüfung der Velezischen Sammlung unternommen und das Resultat in dem dritten Anhang seiner Letters to Mr. Travis[1] und in dem Anhang zu der Rosenmüllerschen Übersetzung seiner Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis' Einleitung mitgeteilt[2]. Die Lesarten sind nicht unmittelbar griechischen, ja nicht einmal lateinischen Hss entnommen, sondern stammen aus des Rob. Stephanus im Jahre 1540 zu Paris erschienenen Vulgataausgabe.

9. Mitunter kann man bei Verteidigern der Stelle, z. B. bei Buddeus[3], lesen von „codices Vaticani", welche sie enthalten sollen. Dabei waltet ein Miſsverständnis vor. Joh. Matthäus Caryophilus († 1635) hatte um 1625 eine Ausgabe des griech. NT's vorbereitet und dazu Collationes Graeci contextus omnium librorum Novi Test. iuxta editionem Antverpiensem regiam cum XXII codicibus antiquis MS angefertigt. Von diesen 22 Mss enthielten 8 die katholischen Briefe. Diese Schedae des Caryophilus wurden von Petrus Possinus S. J. (Poussines) herausgegeben in Catena Graecorum Patrum in Evangelium sec. Marcum[4]. Mill hat diese Lesarten ebenfalls aufgenommen. Zu 1 Jo 5, 7 steht bei Possinus die Notiz: „Porro totus 7. versus huius capitis desideratur in octo MSS. codicibus graecis" (p. 522), d. h. in allen 8 griechischen Hss, die er zur Hand hatte und von denen 6 der Vaticana angehörten, fehlte die Stelle.

10. Der Oratorianer Denis Amelote († 1678) hat in seiner französischen Bibelübersetzung[5], die er unter dem vornehmen Namen der „Assemblée du Clergé de France" lieferte, in einer Notiz z. St. geschrieben: „Elle manquoit, dit Erasme, dans un ancien MS. grec du Vatican, mais je la trouve au contraire dans le plus ancien de celle Bibliothèque"[6]. Andere

---

[1] Leipzig 1795, 253—344.
[2] I 477—553; s. Gregory, Textkr. I 153.
[3] Instit. I 264.
[4] Romae 1673, 460—528.
[5] Paris 1666—1670.
[6] ed. 1687, III 104.

haben dann dies vatikanische Mss des P. Amelote als Beistand angerufen, so R. Smalbroke[1] in den von ihm neu herausgegebenen Briefen an Richard Bentley vom Jahre 1717, der zugleich vermutete, es sei dieselbe Hs, die Leo X. an Kardinal Ximenes geschickt hatte, so Wolle, Twells, Dav. Martin, Gmeiner, Janſsens und noch Gousset[2]. Gegen diese Behauptung Amelote's, der sich überhaupt mit seinen kritischen Studien sehr breit machte, trat César de Missy, Prediger an der französischen Savoy-Kirche zu London, auf, der in dem Journal Britannique 1752 t. 8 (Mai-Juin) einen Brief, datiert London 1745, veröffentlichte: Lettre sur le MS. du Vatican, cité par le P. Amelote en faveur du passage des trois têmoins célestes. Ein zweiter Brief de Missy's erschien im Journal Britannique 1752 (Juillet-Août). In diesen Briefen ist die Angabe „des groſsen Windmachers" Amelote, daſs der Spruch in einer griechischen vatikanischen Hs stehe, „mit vieler Einsicht und Scharfsinn"[3] widerlegt. Richard Simon[4] bemerkt zu Amelote's Fund: „cela est manifestement faux". Das griechische Ms müſste ganz plötzlich verschwunden sein, denn niemand sonst hat es je gesehen.

11. J. Christoph Schomer[5] wollte wissen, daſs der Cod. Alexandrinus die Stelle habe, und auch noch Gousset[6] weiſs von einem alexandrinischen Codex, nach welchem Erasmus seine späteren Ausgaben besorgt habe. L. A. Zacagni, der in den Collectanea monumentorum veterum ecclesiae Graecae et Latinae[7] unter anderem eine Kollation griechi-

[1] Two Letters to the Rev. Dr. Bentley concerning his intended Edition of the Greek Test. . . ., London 1722, 24. M. Christoph. Wolle, Commentatio philol. de parenthesi sacra 1726, 109.

[2] Dogmatik, übers. nach der 7. Aufl. von Fr. Bittner, Regensb. 1855, I 91.

[3] Michaelis, Einleitung II 1533. Orme, Memoir of the Controversy respecting to the three heavenly Witnesses 1 John V, 7 3, ed. by Ezra Abbot, Boston 1875, 41 tadelt den Ton der Briefe: „in rather too ludicrous a tone for serious criticism"; vgl. Journ. des sçavans 1752 (août), 276.

[4] Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolegomènes de la Bible publiez par M. Ellies du Pin, Paris 1730, II 42.

[5] Assertio endoxa fidei christ. de Spiritu Sancto contra novam et antehac inauditam haeresim, Francof.-Lips. 1679.

[6] a. a. O. [7] Romae 1698.

scher Mss zu den katholischen Briefen publizierte, die alle V. 7 fortliefsen, tröstet sich damit, dafs der Vers ja im Cod. Alexandrinus stehe, „to stop the mouths of the bigots“, bemerkt Porson[1]. David Gottfried Gerhard[2], Diakon an Maria Magdalena zu Breslau, merkt an, dafs in den Uffenbachischen Reisen III 215 versichert werde, Joh. Ernst Grabe habe dem gelehrten Uffenbach 1 Jo 5, 7 in dem Cod. Alexandrinus gezeigt. Das ist natürlich ein Irrtum Uffenbachs, „der sich nicht völlig der Sache mehr erinnert haben wird und das merkwürdigere, das seltenere für das wahre genommen hat“[3], und „gehört zu den mehreren Fehlern in den genannten Reisen, davon einen der Herr Pastor J. Melchior Göze in der Verteidigung der complutensischen Bibel S. 6 aus dem zweyten Bande der Reisen S. 171 anführt: das complutensiche NT sei interlineare“[4]. Aber noch Conrad Friedrich Stresow, Königl. dänischer Konsistorialrat, Propst auf Femern und Hauptpastor der Stadt Borg, zweifelte, ob der Vers wirklich im Cod. Alex. fehle. „Wer weifs“, schreibt er[5], „welche Fata der Codex in so vielen Jahren von der alles verzehrenden Zeit gelitten? Es sind mögliche Dinge, dafs seine Inschrift oder Titelblatt erhalten und demselben eine alte leserliche den Spruch auslassende Handschrift untergelegt worden.“

12. Noch manche andere abenteuerliche Nachrichten von Mss, in denen der Spruch gelesen werde, treffen wir an. So spricht Thomas Burgefs[6], anglikanischer Bischof von Salis-

[1] Letters to Archdeacon Travis 33.

[2] Dictum Johanneum I Ep. V, 7 ab omnibus exceptionibus recentissimis summorum quorundam virorum modeste vindicatum, Wratislaviae 1763, 46. [3] Semler, Beweisstellen 418.

[4] Gottlieb Schlegel, Die Briefe der Apostel Petrus, Johannes, Jakobus und Judas, Halle 1783, 20.

[5] Freimüthiges Bekenntniss der christlichen Dreieinigkeitslehre nach Anleitung der Stelle 1 Jo 5, 7 und geäufserte Bedenklichkeit über die Auslassung dieses Spruches in einigen neuern Lehrbüchern und Catechismen, den Gott und sein Wort liebenden Theologen der Christenheit zur Prüfung und Beurteilung vorgelegt, Hamburg 1786, 22.

[6] Introduction to the Controversy on the disputed verse of St. John, as revived by Mr. Gibbon . . . a Second Letter to Mrs. J. Baillie, 1833.

bury, von einer Hs, die einmal in Venedig gesehen worden sei, die den Vers enthalten habe. Die Angabe beruht auf dem Zeugnis von Harenberg in der Bibliotheca Bremensis Nova 1762, Class. II, 428, dafs eine wichtige griech. Hs — auctoritatis non modicae — von einem Griechen in Venedig dem F. Anton gezeigt worden sei[1]. Es mag die oben genannte Hs Marc 11 gewesen sein. Burgefs[2] führt auch als neue Autorität ein griechisches Ms an, das der Rektor des Lincoln College in Oxford in der Bibliothek des Kollegs gesehen haben will; er könne es aber nun nicht mehr finden. Ob damit die Hs Act Nr 33 gemeint ist?[3] Aber diese hat das CJ nicht. — Knittel[4] sprach von griechischen Hss, die Luther gesehen und in denen er den Vers gefunden hätte; daraufhin hätte er gegen Ende seines Lebens seine Meinung über ihn geändert[5].

Wiseman[6] erinnert an eine Notiz, die sich in dem von Angelo Rocca gebrauchten Bibelexemplar (jetzt in der Bibliotheca Angelica in Rom) findet, nach welcher die fraglichen Worte 1 Jo 5, 7 gelesen wurden: „in Graeco etiam quodam antiquissimo exemplari, quod habetur Venetiis". Er führt noch das mündliche Zeugnis eines Don Leopoldo Sebastiani an, der auf Reisen in Griechenland verschiedene Hss gesehen habe, in denen die Stelle vorkomme, und zwei, in denen sie prima manu auf den Rand geschrieben sei, die eine in Nikosia auf

---

[1] So auch D. J. H. D. Moldenhawer, Erläuterung der Worte Joh. in seinem ersten Brief c. 5 V. 4 bis 13, Leipzig 1767, 16; Wiseman, Two Letters on some Parts of the controversy concerning 1 John v. 7 containing also an inquiry into the origin of the latin Version of Scripture commonly called the Itala, Rome 1835, deutsch in „Abhandlungen über verschiedene Gegenstände", Regensburg 1854, I 57.

[2] A Letter to the Clergy of the Dioecese of St. Davids' 84f.

[3] So Crito Cantabrigiensis (Thomas Turton), A Vindication of the literary Character of Prof. Porson, Cambridge 1827, 358f.

[4] Neue Kritiken 137.

[5] s. Bludau in der BZ I, 1903, 301f.

[6] a. a. O. 58; Le Hir, Études Bibliques, Paris 1869, I 78. Auch Goldhagen, Intr. III 505 erwähnt diese adnotatio eines Bibelexemplars zu 1 Jo 5, 7, das aber auf der Vatikanischen Bibliothek sich befinden und vom Kardinal Sirlet herrühren sollte.

Cypern befindlich[1]. Die Hoffnung Wiseman's: „that some traveller may be able to verify his testimony", hat sich bis jetzt nicht erfüllt.

H. Kilber[2] redet aufser von Pariser Hss auch von einem griechischen Ms in Prag vom Jahre 1283, das die Stelle hat. Aus der Liste in Nestle's Einführung in das Griech. NT[3] ist zu ersehen, dafs Prag weder Aufbewahrungsort einer griechischen Bibelhs des NT's noch eines griechischen Lektionars ist.

13. Ganz merkwürdige und wunderliche griechische Hss wurden der Gelehrtenwelt bekannt gegeben von dem Königsberger Professor Martin Sylvester Grabe in fünf Programmen[4]; aus ganz vagen Angaben griechischer Schriftsteller und aus Beschreibungen von Codices zog er seine höchst unsicheren Schlüsse auf griechische Hss. Aufser dem Cod. Britannicus, Rhodiensis, den Codices Complutenses, Rob. Stephani, Vaticani, Ben. Montani kennt er noch folgende:

a) (s. IX) den Codex, den Metrophanes Kritopulos bei der Ausarbeitung seiner Confessio benutzte, die Joh. Hornejus 1661 mit lateinischer Übersetzung publizierte. Er setzte dabei also voraus, dafs Metrophanes eine griechische Hs des NT's mitgebracht und benutzt hätte. So wenig aber dieser die Stellen aus Vätern, sogar lateinischen (Augustin), die er anführt, in einem Ms aufgesucht und aus ihm mitgeteilt hat, ebensowenig hat er p. 37 das CJ einer griechischen Hs entlehnt; er mag es einer gedruckten Textausgabe entnommen haben, wie ja auch am Rande der Ausgabe der Confessio unsere Kapitel und Verse angemerkt sind[5].

---

[1] Das ist wohl der „codex cyprius", den H. Oswald, Die dogmatische Theologie II, Paderborn 1888, 27 nennt.

[2] Theolog. dogm.², Lutet. Paris. 1852, II 374ff. [3] 92f.

[4] De canonica auctoritate dicti 1 Joh. 5, 7 tres in caelo testes repraesentantis, Regiomonti Boruss. 1675—77. Ein Auszug findet sich bei P. Siegm. Pape, Kurzer und nöthiger Bericht von dem Unterschied unserer Evangelischen wahren und der sog. Socianer falschen Lehre, Berlin 1717, 572ff.

[5] s. Semler, Beweisstellen 203f.

b) (s. X) einen sehr alten Codex, den Stephan Gerlach aus Konstantinopel von Griechen gekauft hätte und aus dem die Böckler'schen Ausgaben Strafsburg 1645 u. 1660 geflossen seien. Böckler selbst meldet in der Vorrede zu dem im Anhang beigefügten „Prologus libro Pauli" des Euthalius, dafs er diesen Prolog aus jener Hs des Gerlach abgedruckt habe. Dafs er dieser Hs auch sonst Lesarten entnommen oder in ihr 1 Jo 5, 7 gefunden habe, sagt er nirgends[1]. Die Hs ist später nach Rom gekommen, wo sie Zacagni für die Edition des Euthalius gebrauchte.

c) (s. XI) Manuskripte, die aus Konstantinopel herbeigeschafft waren und Verwendung gefunden hätten bei der unter Aufsicht des Erasmus Schmid auf Kosten des Bischofs Nikephoros von Thessalonich und des Priesters Demetrios von Konstantinopel von Zacharias Gerganos besorgten und 1622 in 4° von Aug. Borek zu Wittenberg gedruckten Textausgabe. Allein der hier gegebene Text ist der verbreitete des Erasmus, und von einer Benutzung griechischer Hss ist nichts zu entdecken[2].

d) (s. XII) das Ms, auf welches Hugo Grotius in den Annotationes zu 1 Jo 5, 7 sich berufe. Es liegt ein Mifsverständnis vor. Hugo Grotius[3], der den Spruch für einen Einschub der Arianer angesehen hat, sagt ausdrücklich, dafs er in dem Cod. Londinensi (i. e. Alexandrino) sich nicht befinde. Die Worte: „ego hanc, quam ex MS to posui lectionem et quae a multis aliis (graecis) confirmatur libris veteribus, veram puto" beziehen sich gar nicht auf V. 7, sondern auf die Schlufsworte in V. 8: καὶ οἱ τρεῖς (εἰς τὸ) ἕν εἰσι.

e) (s. XIV) Manuscripta Russorum, die ihrer gedruckten Bibel zu Grunde liegen. Er meint wohl die 1638 in Genf erschienene neugriechische Bibel, in der das CJ gelesen wird[4]. Griechische Hss, die für sie benutzt worden

---

[1] Le Long-Masch I 228f; Hug, Einl. I4 283.
[2] Le Long-Masch I 605.
[3] Annotationes in ep. I Joh. (1644), Opp., Basil. 1732, III 1143.
[4] Reufs, Bibl. 142.

sind, kennen wir nicht. — Einzelne Gelehrte der griechisch-russischen Kirche, so bemerkt Grabe s. XV, hätten auch versichert, die Stelle sei von Anfang an immer gewesen „in sacro Novi Test. codice graeco Ruthenarum ecclesiarum“, so Elias Romanowicz 1675, Propst des Klosters der Verklärung Christi in Slucia, Raisius Ligaridius 1676, Metropolit von Gaza. — Semler[1] führt noch eine Stelle aus einer dogmatischen Abhandlung an, die auf Befehl des Erzbischofs von Kiew Raphael Zoborowski aufgesetzt wurde und 1741 geschrieben ist, worin 1 Jo 5, 7 unter den Beweisen für die Trinität vorkommt. Von der griechischen Kirche jener Zeit ist ja, was die gedruckten Bücher betrifft, bekannt, dafs sie den Vers annimmt.

14. Thomas Smith, St. Wiest, J. H. Janssens[2] u. a. berufen sich auf ein Lektionar der Griechen aus dem 5. Jahrh., das Leo Allatius erwähne. P. Martin[3] hat eine grofse Anzahl von Mss des Ἀπόστολος in Paris und anderswo durchgesehen, nirgends aber eine Spur vom CJ entdeckt. — Griesbach[4] führt unter den Lektionarien zu Act u. Cath unter Nr 4 an: „Florentinum D. Marci ad 1 Jo 5, 7 a Lamio citatum“. Dasselbe stammt aus dem 11. Jahrh.[5] und enthält die Stelle nicht. Wie in dem Druck des Ἀπόστολος Venedig 1602 1 Jo 5, 7 gelesen wird, so auch in dem zu Rom 1882 und Venedig 1883 publizierten. Die Lesung des ersten Johannesbriefes beginnt: τῇ ε´ τῆς λε´ ἑβδομάδος, d. h. am Donnerstag der 35. Woche, nämlich der Woche vor der Κυριακὴ ἀπόκρεως, der Dominica Sexagesima.

Bei Gregory[6] zählen wir c. 330 griechische Hss, welche den ersten Johannesbrief bezw. das 5. Kapitel desselben enthalten. Nur in 2 von ihnen — von dem Cod. Ravianus sehen wir ab —, dem Cod. Monfortianus aus dem 16. Jahrh.

---

[1] Beweisstellen 210 Anm. 59.

[2] Miscellanea, London 1690, 155; Demonstratio dogm. cath., Ingolstad. 1788, IV 1, 352 ff; Janssens, Herm. 247.

[3] Introd. 33. [4] Nov. Test. graece² II p. xvii.

[5] Gregory II 778. [6] Textkr. I 97 ff. 263 ff.

und dem Cod. Ottobonianus aus dem 15. oder 16. Jahrh., lesen wir 1 Jo 5, 7 im Texte; die Hss sind überdies, wie wir gesehen haben, beide recht verdächtig. In 2 anderen griechischen Codices steht die Stelle als Randbemerkung. Aus diesem Resultat unserer bisherigen Untersuchungen erkennen wir, was von den Behauptungen zu halten ist, die wir bei manchen Verteidigern der Echtheit, z. B. Christ. Timotheus Seidel[1], Phil. Jakob Spener[2], antreffen. Ersterer ist kühn genug zu versichern: „der Vers ist in den ältesten Hss befindlich", letzterer: er stehe in den meisten und ältesten griech. Hss. Ja noch im vorigen Jahrhundert verstieg sich ein Exeget, G. K. Mayer[3], zuversichtlich zu der Behauptung: „Richtig haben alle griech. Hss, welche keine Rezension wiedergeben, die Stelle, so besonders der cyprische Codex". Das soll das Ergebnis der wissenschaftlichen Kritik sein, „die einen schönen Triumph feiert". Dabei forderte er sogar „Achtung vor der Wissenschaft! sie mufs immer zuletzt die Wahrheit erproben, sie führt sicher am Ende zur vollen Überzeugung!"

Man hat auch versucht, das Fehlen des CJ in den Hss der Griechen zu erklären oder plausibel zu machen, und dafür verantwortlich gemacht den Zufall, die Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber oder ein entschuldbares Versehen wegen des Homoioteleuton und Homoiarcheton in V. 7 und 8, die Arkandisziplin, die den Schrifttext absichtlich verfälschenden Häretiker, wie Ebioniten, Gnostiker, Manichäer, Aloger, Artemoniten, Origenisten, Marcioniten, Samosatianer usw., bes. die Arianer. Andere Verteidiger der Echtheit erkannten sehr wohl das Gezwungene und Ungenügende aller dieser Erklärungen und trösteten sich deshalb mit dem Gedanken: „viele griechische Hss, die wir nicht mehr besitzen, mochten den

---

[1] Dogmatische Gottesgelahrtheit, herausgegeben von M. Joh. Fr. Wagner, Halle-Helmstädt 1760, 348.

[2] Des Hocherleuchteten Apostels u. Evangelisten Johannes Erste Epistel nach ihrem Wort-Verstand von versicul zu versicul ... erklärt, Halle 1699, 514 f. Auch Serarius, Comm. 70 behauptet, der Vers stehe: in graecis quam plurimis.

[3] Commentar über die Briefe des Apostels Johannes, Wien 1851, 196 f.

Vers haben"[1], oder hofften, wie Bengel, es werde noch einmal das Autograph des Johannes oder sonst eine alte Hs auftauchen, die den Vers darbiete: „non vanum est praesagium fore ut plura aliquando exoriantur"[2]. Wettstein[3] antwortete auf diese Hoffnung mit Ciceros Worten pro Arch. c. 4: „Hic tu tabulas desideras Heracliensium publicas, quas Italico bello, incenso tabulario interisse scimus omnes? Est ridiculum ad ea, quae habemus, nihil dicere, quaerere, quae habere non possumus." Ähnlich bemerkt Ph. Schaff[4] zu einer gleichen Hoffnung eines hohen amerikanischen Würdenträgers, daſs die Stelle noch im Staube eines ägyptischen Klosters ruhe und wieder aufgefunden werde: „O sancta simplicitas! O for another Tischendorf or Simonides!"

Joh. Ehrenfried Wagner[5] warf J. D. Michaelis vor, er hätte nicht bewiesen, daſs die Stelle nicht künftig in einer Hs gefunden werden würde. Letzterer[6] antwortete witzig „dem losen Manne, der seinen Gönnern wollte einen Spaſs machen": daſs er nicht weissagen könne, ohne in der Kirchenhistorie zum Fanatico reif zu werden. „Die leuchtenden Stellen der Textkritik sind schon so gut bekannt, daſs man schwerlich weitere Bereicherung unseres Zeugnisbestandes hoffen darf, auf wessen Frage es auch sein mag, neue Planeten, neue bis jetzt unbekannte Constellationen aufzufinden."[7]

---

[1] So H. Klee, Kathol. Dogmatik II, Mainz 1835, Beil. 69 ff.

[2] App. 478. Auch Perrone, Praelectiones Theologicae II, Lovanii 1838, 312 meinte: „progressu temporis aliae fortasse invenientur".

[3] Proleg. II 725.

[4] Companion to the Greek Text and the English Version[3], New York 1885, 193 n. 2.

[5] Integritas Commatis VII. Cap. V. primae Ioannis epistolae ab impugnationibus novatoris cujusdam denuo vindicata, Chemnitii 1752.

[6] Einl.[4] II 1551 f; vgl. Götting. Gel. Zeit. 1752, 1079.

[7] Gregory, Textkr. I 2.

(Fortsetzung folgt).

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1914** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Baumstark, A., *Literaturbericht* (Ochr N.S. IV 170—217): Enthält wiederum manches Exegetische und oft schwer erreichbare Literatur in der Regel mit kurzer Inhaltsangabe und ab und zu auch kritischer Würdigung.

Biagi, G., *Riproduzioni di manoscritti miniati.* 50 tavole in fototipia da codici della r. biblioteca Medicaea Laurenziana (4⁰. 20 mit 50 Taf. Florenz, De Martinis): Auch einige Biblica sind dabei.

Chaîne, M., *Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet* (Bibliothèque Nationale: XIV u. 70. P. 1913, Leroux): Enthält auch Biblica.

Chaîne, M., *Catalogue des manucrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées* (ROchr 2. S. IX 3 bis 16): Enthält auch einige Exegetica.

Delaporte, L., *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale* (ROchr 2. S. VIII 390—395): S. BZ X 273.

Graf, G., *Katalog christlich-arabischer Hss in Jerusalem* (Ochr N. S. IV 88—120): G. beginnt seine mühevolle und dankenswerte Katalogisierungsarbeit mit den arabischen Hss des melkitischen Seminars St. Anna der Weiſsen Väter, deren Geschick jetzt allerdings nach Aufhebung des Klosters infolge des Kriegsausbruches noch ungewiſs ist. Am Anfang kann G. einige Biblica und Exegetica verzeichnen, die in keine frühe Zeit zurückreichen, da die einzelnen Hss aus dem 17. und 18. Jahrh. stammen. Forts. folgt.

Grébaut, S., *Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme* (ROchr 2. S. IX 17—23).

<**Marx, A.**>, *Biblical manuscripts and books in the library of the Jewish theological seminary (mostly from the Sulzberger collection).* Exhibited at the annual meeting of the society of Biblical literature and exegesis held at the Seminary, Dez. 29—30, 1913 (11. N. Y. 1913).

Omont, *Un nouveau manuscrit grec des Évangiles et du Psautier illustré* (Ac. des inscr. et belles lettres 1912, 514—517).

The Catholic Encyclopedia usw. [s. BZ XII 284]. XVI. *Index* (IX u. 959. N. Y. [Freiburg i. Br., Herder]).

Religion, *Christentum, Kirche.* Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete. Unter Mitarbeit von S. v. Dunin-Borkowski, J. P. Kirsch, N. Peters, J. Pohle, W. Schmidt und F. Tillmann hrsg. von G. Esser und J. Mausbach. I. Bd. 2., durchges. Aufl. (XX u. 806. Kempten 1913, Kösel. *M* 9.—): Darunter für die biblische Exegese von Bedeutung 4. Teil, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes von W. Schmidt; 5. Teil, Die Religion des AT von N. Peters. Vgl. BZ XII 416.

Studien des Wissenschaftlich-Theologischen Vereins. Seinem Vorsitzenden Herrn Kircheninspektor Propst D. Decke zum 19. Okt. 1913 überreicht vom Wissenschaftlichen Verein zu Breslau. Hrsg. von K. Müller

(XV u. 230. Breslau 1913, Korn. *M* 4.50): Ntl Beiträge lieferten K. Köhler über den „Spruch vom Auge" (Mt 6, 22f Lk 11, 34—36), F. Berger über den Prolog der Jo-Ev, K. Weidel über Richard Wagners Jesus von Nazareth. Unten werden verzeichnet die Beiträge von K. Müller (s. S. 69), R. Kiefer (s. S. 54), K. Felscher (s. S. 54).

Vlašić, P., O. F. M., *Savremena biblijska pitanja [Zeitgemäſse biblische Fragen]* (180. Fiume, Buchdruckerei „Miriam"): 1. Die Bibel im allgemeinen. 2. Einige Bücher der Hl. Schrift im besondern (Pentateuch, Ct, Job, Koh). 3. Die modernen Ansichten über Jesus Christus. Vl. kehrt sich gegen das freidenkerische Plagiat: Trstenjak, „Die Bibel im Lichte der Wahrheit und Moral" (kroatisch; Agram 1912), das hauptsächlich auf Maurenbrechers Biblischen Geschichten (s. BZ VIII 316) und A. Drews Christusmythe (s. BZ VII 415) beruht (nach ZkTh XXXIX 132 ff).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Brüll, A., *Bibelkunde für höhere Lehranstalten, insbesondere Lehrer- und Lehrerinnenseminare, sowie zum Selbstunterricht.* 16. u. 17., verbess. Aufl. (36.—40. Taus.). Hrsg. von J. Schumacher. Mit 22 Textbildern und 4 Kärtchen (XII u. 210. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.—): Das Vorwort kann der rühmlichen Geschichte dieses praktischen Buches in den früheren Auflagen (s. BZ IX 61) neue Blätter hinzufügen. Seine Verwendung wird immer allgemeiner. Was man bei der knappen Form des Buches erwarten kann, ist geleistet worden. Es ist nicht bloſs das, was wir faktisch unter Einleitung in die Hl. Schrift verstehen, sondern faſst alles zusammen, was man für die Lektüre der Bibel wissen muſs. In manchen Punkten ist sogar die Aufgabe der eigentlichen Exegese in den Kreis der Erörterung gezogen worden. Die Richtung des Buches ist seinem praktischen Zwecke entsprechend durchweg konservativ gehalten.

Mehlhorn, P., *Die Bibel, ihr Inhalt und geschichtlicher Boden.* Ein Hilfsbuch. 8., vielf. verb. Aufl. (96. Lp., Barth. Geb. *M* 1.10).

Smyth, J. P., *Our Bible in the making as seen by modern research.* Illustr. (222. Ld., Low. 2 *s* 6 *d*).

Barton, G. A., *An attempt at a scientific classification of Biblical literature* (BW XLIII 251—257): Sucht die bisher angenommenen literarischen Arten in der Bibel zu berichtigen und stellt eine neue Klassifikation auf. Den Hexateuch erklärt er für Epos der Auffassung nach, wenn auch nicht der Form nach.

Monnier, H., *Qu'est-ce que la Bible?* (Histoire abrégée du recueil biblique). 2. éd. (151. P., Fischbacher).

Mercati, G., *The place of the Pastor in the Codex Sinaiticus* (JthSt XV 452): Gegen Turner (s. BZ XI 285). Die Propheten und der Pastor sind bloſs von derselben Hand geschrieben.

Burkitt, F. C., *Jewish and Christian Apocalypses* (British Academy: VII u. 80. Ld., Milford. 3 *s*).

Cook, *A discourse on the true meaning of the Bible* (III u. 12. Ld., St. Clements P. 1 *d*).

Vgl. Patrick (S. 53), Pope (S. 53).

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* II. Band: *Vom Ende des zweiten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.* 2., umgearb. Aufl. (XIV u. 729. Freiburg i. Br., Herder. *M* 14.—): Wie der erste Band (s. BZ XII 60), so erfährt auch der zweite Band dieses hervorragenden Werkes nach 11 Jahren eine Neuauflage, die eine sorgsame Umarbeitung darstellt. Über die 1. Aufl. vgl. BZ II 83. Dem Vorwurf, B.s Werk sei im Grunde eine Aneinanderreihung selbständiger Artikel, die sich ebenso gut alphabetisch folgen könnten, begegnet der Verf. durch seine allgemeinen Übersichten, in denen diesmal dem Entwicklungsgang

noch mehr Aufmerksamkeit, auch nach der formellen Seite hin, geschenkt wird. Im übrigen wird es der katholische Patrologe modernen Kritikern wie Harnack und Jülicher nie recht machen können. Die scharfe Auseinandersetzung mit ihnen in der Vorrede zeigt die trennende Kluft. Die „Freiheit", deren die sog. negative Kritik sich rühmt, ist im Grunde nur „blinde Abhängigkeit von einer willkürlichen, unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung". Mit Recht beansprucht B. die Fähigkeit: „Man kann . . . auch von katholischem Standpunkt aus eine wirkliche Geschichte der altkirchlichen Lehre schreiben wollen. Um so viel mehr eine Geschichte der altkirchlichen Literatur." S.

Patrick, J., *Clement of Alexandria* (X u. 329. Ld., Blackwood & Sons): Umgearbeitete Vorlesungen (Croall Lectures for 1899/1900). Hier besonders einschlägig die lange Lecture VI: Scripture: its nature, interpretation and extent. Der symbolische Charakter der Hl. Schrift ist ein Hauptprinzip der Exegese des Alexandriners. Eine Reihe von Beispielen erhärtet dies (z. B. erklärt Klemens unser viertes Gebot Gottes als den Befehl, Gott und die Kirche zu ehren). Besondere Aufmerksamkeit ist dem Kanon des Klemens gewidmet (doch kennt P. P. Dauschs Untersuchungen darüber nicht). Das Evangelium und der Apostolos Klemens' umfaſste alle ntl Bücher mit Ausnahme von Phm, 2 Petr und 3 Jo; hinsichtlich Jak ist kein Schluſs möglich. Auch vermeidet es P., argumenta e silentio zu konstruieren. Der weitgehende Gebrauch auſserkanonischer Schriften durch Klemens beweist, daſs die Kanongrenzen noch flieſsend waren. Ein Appendix: The biblical text in Clement, stellt hinsichtlich der paulinischen Briefe den „gemischten Charakter" des Bibeltextes dieses Alexandriners fest. S.

Pope, H., O. P., *St. Augustine, the student of Holy Scripture* (The Catholic World XCIX 586—596): Skizziert unter Anführung reichlicher Belegstellen die Anschauungen des Kirchenvaters über Kanonizität, Inspiration und Autorität der Hl. Schrift. Dessen Interpretation stützt sich auf die Prinzipien der Glaubwürdigkeit, der Forschung nach dem wahren Text, der Vielheit des Schriftsinnes und der Einheit der Hl. Schrift (7 Regeln des Tychonius).

Pick, B., *The Cabala: its influence on Judaism and Christianity* (Ld. 1913, Open Court. 3 *s* 6 *d*): Vgl. BZ XII 410.

Grébaut, S., *Un tableau de lectures monacales* (ROchr 2. S. VIII 308 bis 310): Aus Nr 66 der Sammlung Abbadie; äthiopisch.

Meyer, W., *Die Preces der mozarabischen Liturgie* (Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, philol.-hist. Kl. N. F. XV 3: 4⁰. 119. B., Weidmann. *M* 8.—): Kann unter der praktischen Verwertung der Hl. Schrift verzeichnet werden, weil die Buſslieder der mozarabischen Liturgie sich naturgemäſs der biblischen Formeln bedienen. Für den Kenner der spanischen Schriftzitate könnte ab und zu eine Erinnerung an den dort gebrauchten Bibeltext begegnen. M. hat einen andern Gesichtspunkt hervorgekehrt: die metrische Struktur dieser Lieder hat er sorgfältig geprüft und festgestellt und auch sonst einige literarische Fragen berührt. Die Geschichte der Liturgie wird den Hauptnutzen aus M.s Forschungen ziehen.

D. Martin Luthers *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. XL. Bd, 2. Abt. (VIII u. 615. Weimar, Böhlaus Nachf.): Enthält nach einem Vorwort von K. Drescher u. a. In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531 (1535), hrsg. von A. Freitag; Vorlesungen über die Psalmen 2, 51, 45 (1532), hrsg. von A. Freitag.

Jourdan, G. V., *The movement towards catholic reform in the early XVI. century* (Ld., Murray. 7 *s* 6 *d*): Ist hier zu nennen wegen mehrerer biblischer Kapitel: 1. Bible teaching at Oxford before Colet. 2. Colet's Bible teaching at Oxford. 3. Biblical studies at Paris and Cambridge (nach ExpT XXV 470).

Jentsch, W., *Shakespeare's attitude to the Bible* (Lutheran Church Rev. 1913 Okt.).

Kiefer, R., *Nietzsche als Theologe* (in: Studien des Wissensch.-Theol. Ver. [s. oben S. 51]): Darunter kommen auch die Aussprüche N.s über die Bibel vor (nach ThLbl XXXV Nr 10, 227 f).

Baudrillart, *M. Lesêtre* (Rev. prat. d'apologétique 1914, 15. Apr. 81—88).

Dobschütz, E. v., *The influence of the Bible on civilisation* (200. Edinburgh, Clark. 5 *s*): Aus dem Deutschen übersetzt. Nach „The catholic world" XCIX 831 f ist das Werk in antikatholischem Geiste geschrieben und von zahlreichen kulturkämpferischen Phrasen durchsetzt.

Fonck, L., S. J., *Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia.* Ex mandato eiusdem commissionis collegit et edidit (48. Rom 1915, Bretschneider. *M* —.50): Die Dokumente sind aus dem gröfseren Werke genommen: Documenta ecclesiastica rem biblicam spectantia, welches eben gedruckt wird. In praktischer Weise ist hier alles vorgelegt, was über Gründung der Bibelkommission, ihre Befugnisse, ihre Praxis Aufschlufs gibt. Der 2. Teil enthält die Entscheidungen der Kommission bis zum 24. Juni 1914 (über den Hebräerbrief). Im Anhang erhalten wir eine Zusammenstellung der Kardinalsmitglieder der Kommission und der Konsultoren, die im Laufe der Jahre je dazu berufen worden sind.

Herzog, *Vom privaten Bibellesen. Berichtigung und Nachtrag* (Internat. kirchl. Zeitschr. IV 230—235): Zu BZ XII 281. Verbreitet sich über die Modifikationen der Gesetze durch Leo XIII. und über die römische Hieronymusgesellschaft.

Soulsby, H. L. M., *Thoughts on Bible reading.* New ed. (16°. 96. Ld., Longmans. 1 *s* 6 *d*).

Risch, *Die Bibelversorgung Deutschlands während des Krieges* (AelKz XLVII Nr 50 f, 1178—1181 1199—1201): Spricht für Loslösung von den englischen Bibelgesellschaften, soweit Deutschland ohne Kolonien in Frage kommt.

Gronemeijer, *Het Ned. Bijbelgenootschap van 1814—1914* (Eigen Haard 1914, 457).

Warneck, J., *Die Niederländische Bibelgesellschaft* (Allg. Missions-Zeitschr. XLI 7).

Wefsel, A., *Die Bibel in der christlichen Gemeinde. Pastoraltheologische Erwägungen.* Vortr., geh. in d. theol. Konf. d. ref. Geistlichen im Fürstentum Lippe (43. Detmold, Meyer. *M* 1.50).

Ernst, J., *Predigt und Exegese* (ThprMS XXIV 472—482 560—572): S. BZ XII 281. Gibt „einige Proben von verfehlter Kanzelexegese", von denen er selbst Ohrenzeuge war, und fügt kritische Bemerkungen dazu.

Buehler, H. G., *The Bible in school and college* (Lutheran Quarterly 1914 Jan.).

Felscher, K., *A und NT im Unterricht höherer Lehranstalten* (in: Studien des Wissensch.-Theol. Ver. [s. oben S. 51]).

Adriani, N., *Die Ausgabe biblischer Lesebücher* (Allg. Missionszeitschr. 1914 Nr 7).

Richter, *Konzentrische Bibelauszüge* (MeRU VII 112—115): Sollen an Stelle des „Memorierstoffes" treten.

Pollard, J., *Young folks' Bible. In the language of the childhood* (Ld., S. S. U. 7 *s* 6 *d*).

Baumgarten, H., *Die Behandlung der biblischen Wundergeschichten* (Monatsbl. f. d. ev. Religionsunterr. VII 3): Entscheidet sich für einen wunderfreien biblischen Unterricht wenigstens auf der Oberstufe.

Peters, U., *Neue Wege zur Bibel* (Stst XII 50—57): Lehnt einige neuere Versuche ab, die biblischen Erzählungen für die heutige Kinderwelt zu modernisieren.

Schack, W., *Bewertung der biblischen Schriften in der Praxis* (Ev. Freiheit 1913 Nr 12).

4. *Bibelkritik* (allg., kath.).

Beeching, H. C., *Inspiration.* Three Advent lectures given in Norwich Cathedral (12°. 38. Ld., Soc. f. prom. christ. knowl. 6 *d*).

Dixon, W. M., *Inspiration* (HJ XII 509—529): Kommt nur gelegentlich auf den biblischen Inspirationsbegriff zu sprechen.

Dunkmann, K., *Das Wunder* (AelKz XLVII Nr 31 f, 722—726 746—750): Umschreibt zunächst den Begriff des biblischen Wunders, das er in seinem wesentlichen Begriffe festhalten will, wiewohl seine Darstellung etwas Phrasenhaftes an sich trägt. Im apologetischen Beweisgang will er das Wunder festgehalten wissen, aber nicht die Frage aufwerfen, ob Wunder möglich sind. Das entspreche nicht der Bedeutung der Wunder als Bezeugungen göttlicher Gegenwart.

Gore, *The place of symbolism in religion* (The constructive Quarterly 1914 März): Wendet sich gegen die „Modernisten", welche die Wunder, vor allem die ntl, durch symbolische Deutung wegerklären (nach ExpT XXV 435 ff). — Dagegen **Sanday,** *Bishop Gore's challenge to criticism* (Ld., Longmans. 6 *d*): Richtet sich auch gegen Gore, Open letter on the basis of Anglican fellowship. S. erklärt z. B. das Wunder der schwimmenden Axt bei Elisäus dadurch, daſs er ein spezifisch schwereres Wasser annimmt. Das Wunderbare sei durch übertreibende Überlieferung hineingekommen. Im NT reduziert S. seinen Glauben auf die Trinität und die Gottmenschheit Jesu (nach ExpT ebd.).

Greijdanus, S., *Een en ander inzake den grond voor het Schriftgeloof* (Geref. theol. Tijdschr. 1914 Sept.).

Hoppeler, H., *Bibelwunder und Wissenschaft. Betrachtungen eines Arztes* (101. Stuttgart, Steinkopf. Geb. *M* 1.50).

Hult, A., *Return to the Scriptural faith* (Lutheran Church Rev. 1913 Okt.).

Johnson, G., *The authority of Holy Scripture* (PrthR XII 454—481): Tritt mit Entschiedenheit dafür ein, daſs die Bibel inspiriert und damit unfehlbar ist, und daſs sie nach altlutherischer Lehre die einzige Autorität für den Glauben ist. J. lehnt sowohl die Autorität einer Gemeinschaft (katholische Kirche) wie die des Einzelnen mit seinem religiösen Gefühl (Schleiermacher, Ritschl u. a.) ab.

Schlatter, A. v., *Attitude of German Protestants theology to the Bible* (Constructive Quarterly 1914 März Mai).

Thoma, A., *Kepler, die Konkordienformel und die Bibel* (PrM XVIII 229—240): Schildert die Kämpfe Keplers gegen die Konkordienformel und für ein wissenschaftliches Verständnis der Bibel in naturwissenschaftlichen Angaben.

Ubbink, J. G., *Ons schriftgeloof* (Geref. theol. Tijdschr. XV Nr 2).

Walther, *Die Stellung des Christen zu der Bibel* (D. Geisteskampf d. Gegenwart L 45—53): Erst das Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse erschlieſst das rechte Verständnis der Bibel. — Dazu ***Staudte,*** *Bibel und kirchliche Bekenntnisse* (ebd. 178—183): Gegen Walther schlägt S. den Wert der Bekenntnisse für geringer an. — W. erwidert kurz. Der Herausgeber E. Pfennigsdorf schlieſst die Debatte.

Weber, H. E., *Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre.* 2., bedeutend erweit. Aufl. (XII u. 250. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 4.50): Seinem Hauptteile nach erschien die Abhandlung zuerst im Jahrbuch der theologischen Pastoralkonferenz der Grafschaft Mark, dann selbständig in 1. Auflage und jetzt nach einigen Monaten mit verdreifachtem Umfang in 2. Auflage. W. vertritt den positiv protestantischen Standpunkt, für welchen eine Krisis zwischen dem Bibelglauben und der modern kritischen Bibelforschung vorhanden ist. Eine Lösung dieser Krisis anzubahnen, ist die Absicht W.s in dieser Schrift, und diese Absicht führt ihn zu tiefst in die theologische Erkenntnislehre und apologetisch-wissenschaftliche Erörterungen hinein. Insofern ist das Thema kein direkt biblisch-exegetisches, aber doch von grundlegender Bedeutung für bibelkritische Methoden und deshalb von groſsem Interesse für uns, um zu erfahren, wie ein ernst denkender, gewissenhaft arbeitender Forscher sich zurecht findet. W. legt zunächst die

beiden Gegensätze klar: die Glaubenserkenntnis, gewirkt durch die Bibel als Gnadenmittel, und die kritisch-zersetzende Forschung über die Bibel in ihren tatsächlichen Ergebnissen. In einer langen Abhandlung rechtfertigt W. den Wunderbegriff, würdigt kritisch die verschiedenen Lösungsversuche und fordert selbst als Lösung des Problems, dafs die Geschichtsbetrachtung eine „theologische“ werden müsse. Verlangt W. hiermit, dafs die Weltanschauung auch die Geschichtsforschung beeinflusse, so weifs er anderseits geschickt darzulegen, dafs die sog. rein historische Forschung ebenfalls auf dem Boden einer Weltanschauung, der gegensätzlichen, erwachsen sei. Das sehr sachlich gehaltene Buch unterrichtet vorzüglich über die Stellung der positiven Theologie zur kritischen Exegese.

Witham, A. R., *The trustworthiness of the Bible* (Ld., Longmans. 6 *d*).

Adolph, K., *Die Philosophie der Bibel* (Pastor bonus XXVI 519—527 596—607): Beschäftigt sich mit verschiedenen Philosophen und Philosophenschulen, die sich in kritischer Weise mit den biblischen Ideen auseinandergesetzt haben, zuletzt mit Deussen (s. BZ XII 72).

Cellini, A., *Ultima crisi biblica. Cause e remedi* (XX u. 202. Monza, Artigianelli): Zuerst in Artikeln der Sc erschienen, die BZ XI 288, XII 63 283 verzeichnet worden sind.

Gennardi, R., *Ispirazione e critica storica* (Palermo 1913, Tip. Pontif.): Tritt für Verbalinspiration ein (nach Sc 5. S. V 384).

Die Lehrautorität *der Kirche über die Heilige Schrift* (Kath 4. F. XIV 206—221): Nach Straub, De ecclesia Christi II n. 862. Die Kirche kann ein ihr als inspiriert anvertrautes Buch nicht verloren gehen lassen. Weiterhin wird die Authentie der Vulgata, ihr Grad und ihre Tragweite erörtert. Vgl. Pope (S. 53).

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. Sprachliches.

Glubokovskij, N. N., *Biblejskij grečeskij jazyk v pisanijaḫ Vetḫago i Novago Zavěta [Die biblisch-griechische Sprache in den Schriften des A und NT]* (Trudy imperatorskoj Kievskoj duḫovnoj akademiji = Arbeiten der kaiserl. geistlichen Akademie in Kiew, 1914 April): Vgl. BZ XII 64.

Schlosser, H., *Die erste Grammatik des ntl Griechisch und das erste Septuaginta-Wörterbuch* (Ntl Studien [s. BZ XII 277] 252—260): Berichtet über die Grammatik des ntl Griechisch, die Matthias Pasor aus der Hinterlassenschaft seines Vaters Georg P., eines ehemaligen Herborner Professors, 1655 herausgab, und über das 1634 von einem andern Herborner, Zacharias Rosenbach, daselbst herausgegebene LXX-Wörterbuch. Beide waren wie Buxtorf und Comenius Schüler des Herborner Exegeten Johannes Piscator (1546—1625). Rücker.

Wessely, C., *Aus der Welt der Papyri. Mit einem bibliographischen Anhang* (106. Lp., Haessel. Geb. *M* 2.—).

Grenfell, B. P., and **Hunt, A. S.**, *The Oxyrhynchus papyri.* Part X (311. Ld., Egypt. Expl. Fund. 25 *s*): S. BZ XI 55.

Papiri *greci e latini.* Vol. III: *Nr 157—279* con una tavola fotocollografica (Pubblicazioni della Società Italiana per ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto: 4⁰. XVI u. 176. Lp., Harrassowitz. *M* 20.—): S. BZ XII 277. Darunter enthält Nr 251 Gal 3, 16—25 (Oxyrh. s. V.).

Helbing, R., *Auswahl aus griechischen Papyri* (Sammlung Göschen Nr 625: 146. B. 1912, Göschen. Geb. *M* —.90).

Boehmer, J., *Golgatha ein atl Name* (ZatW XXXIV 300—311): Zu Dalman (s. BZ XII 277 s. v. Palästinajahrbuch). B. tritt für die Erklärung: גַּל = Steinhaufe bzw. Richtstätte und גֹּעְתָא (= Go'a Jer 31, 39, von גוע) ein.

Burton, E. D., *Spirit, soul, and flesh.* III. *πνεῦμα, ψυχή, and σάρξ in Greek writers from Epicurus to Arius Didymus* (AmJTh XVIII 395 bis 414): S. BZ XII 291 296. Forts. folgt.

2. *Text und Übersetzungen* (allg., kopt., georg., lat., deutsch, nord., slav.).

Aalders, G. C., *Is bij de vertaling van den bijbel samenwerking van verschillende richtingen mogelijk?* (Gereformeerd theol. Tijdschrift XIV Nr 12).

Wessely, C., *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts.* IV (Stud. z. Paläographie u. Papyruskunde, hrsg. von C. Wessely, XV: fol. 194 [autogr.]. Lp., Haessel. *M* 12.—): Enthält auch biblische Texte, koptisch-sahidisch, wenn nichts anders vermerkt ist. Ps 116 Ende—117, 25, Gn 4, 14—5, 4; 15, 9—16, 8; 18, 7—19, 34; 20, 1—21, 8; 48, 20—49, 15, Nm 17, 9—18, 4; 25, 7—26, 8, Lv 25, 6—20, Nm 9, 21—10, 27, Jos 2, 13—24; 4, 23—5, 10, Gn 35, 18—36, 9, Jos 8, 29—9, 8, 1 Sm 17, 31—44, 2 Sm 4, 12 bis 5, 16, 4 Rg 5, 5—13; 6, 3—13, Is 22, 2—23, 15; 45, 21—46, 12, Jer 29, 3 bis 23, Ps 6, 1—7, 1; 7, 6—17; 9, 24—38; 10, 1; 11, 1—5, Ps 1, 1 (fajj.); Ps 43, 17—44, 3; 51, 1—3; 108, 17—31; 76, 1—2; 77, 6—12; 118, 59—79; 1, 1—2, Mt 17, 20—18, 18; 26, 14—29, Mk 6, 16 (fajj.); 6, 28—30 (fajj.), Mk 15, 36 40 41 (griech.), Mk 15, 30—34 (fajj.); Mk 14, 40—42 43—47 49 bis 53 54—58, Ps 9, 19—22 (griech.), 1 Kor 2, 5—6 9 13 (griech.); 3, 1 (griech.), Act 13, 5—7; 17, 20—31 32—18, 1 24 25 27; 19, 1—4 6—8 13—16 18; 20, 9—13 15—16 22—24 27—28; 21, 1—3; 22, 12—14 17 (von 13, 5 ab bis Schlufs griech.), Act 17, 30—31 31—18, 1; 18, 27 28; 19, 5—8 17—19; 20, 11—13 13—16 24 25—28; 20, 38—21, 3; 22, 12—14 16—17 (von Act 17, 30 bis Schlufs alles koptisch), De obdormitione Mariae, Jesus und der Tod, Jo 19, 40—42; 20, 4—6, Mk 6, 1—5 8 11—14 17 34 37—43; 8, 39; 9, 1 4 7, 2 Kor 4, 6—7 10 13 (griech.), Ps 49, 4—10 (griech.), Ps 48, 14—19, Hab 3, 6 bis 10 12—14 16 19, Zach 2, 10—13, Dt 32, 41—43, Is 60, 2—5; 56, 7; 60, 8 bis 12, Ps 36, 5—24 28—33 37—40; 104, 17—21 30—34 41—44; 105, 5—8; 118, 129—133 142—144; 134, 5—13 15—21; 135, 1—4 11—21 27; 136, 2—6 8—9; 137, 1—8; 138, 1 14 23; 140, 10—141, 7; 142, 1—10.

Schleifer, J., *Bemerkungen zu Budges Coptic Biblical texts in the dialect of Upper Egypt (Ld. 1912)* (WZKM XXVIII 253—260): Glaubt manches anders und besser feststellen zu können, als es Budge (s. BZ XI 62) bei der ersten Durcharbeitung gelungen ist. — Ebd. 307—329 widmet S. dem genannten Buche eine sehr eingehende kritische Besprechung, die viele beachtenswerte Einzelheiten bietet.

Kluge, T., *Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes* (Ochr N. S. IV 120—122): K. hat die georgischen Hss-Bestände aufser in europäischen Bibliotheken im Kaukasus aufgearbeitet und gibt einige Notizen darüber, was er in Bezug auf den Bibeltext beobachten konnte. Er unterscheidet alte und neue Bestandteile der Bibel, für die er aber nicht armenische Vorlagen für sichergestellt hält. Nur die Bibliotheken vom Athos, Jerusalem und Sinai sind noch durchzuarbeiten. Für Mk hat er alle erreichbaren Hss kollationiert oder photographiert.

Denk, J., *Der neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm vorgelegt.* Als Manuskript gedruckt März 1914 (32. Lp., Fock. *M* 2.—): D. berichtet über die Vorgeschichte seines kühnen grofsen Unternehmens und über den gegenwärtigen Stand und über die kurzfristige Vollendung desselben. Wenn auch der Termin (Weihnachten 1915) durch den Krieg etwas hinausgeschoben werden sollte, wird man immer noch staunen müssen über die Arbeitskraft des Verf. D. läfst uns auch etwas hineinblicken in die Organisation seiner Arbeit und in den gewaltigen Umfang, den seine Materialsammlung angenommen hat. Eine scharfe, aber sachliche Kritik am alten Sabatier und Proben aus dem neuen Sabatier lassen mit Spannung dem vollendeten Werk entgegensehen. — **Ders.,** *Sabatier redivivus. Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1.—9. Jahrh.* Hrsg. (32. Lp., Fock): Probeheft zur Subskription auf den neuen Sabatier (*M* 400.—). Aus dem AT ist das Büchlein Ruth mit 85 Versen (Sabatier brachte nur 18 Verse zusammen), aus dem NT der Brief Jud mit 25 Versen (bei Sabatier fehlen 5) als Probe geboten (nach ZkTh XXXIX 150 f).

Ubaldi, C. S., *Saggi della Bibbia Vulgata. Con introduzione storico-grammaticale*, note e illustr. (162. Turin, Libr. ed. internaz. *L* 2.—).

Nisius, J. B., S. J., *Ein Referat der Bibl. Zeitschrift* (ZkTh XXXIX 168—171): Gegen meine Anzeige BZ XII 284 f. Wiederholt verwahrt sich N. dagegen, er bekenne sich zur Umkehrung des Bürokratensprüchleins: quod est in actis, non est in mundo. Wer dagegen etwas indigniert zur wuchtigen Abwehr ausholt (vgl. ZkTh XXXVIII 230 A. 1), verrät blofs, dafs er das rechte Augenmafs für die „Pointe" dieses doch mehr scherzhaften Diktums nicht besitzt. Ich weifs nicht einmal, ob es von mir ist oder von anderswoher übernommen wurde. N. behauptet, er habe in der von mir besprochenen Abhandlung kein Wort gesagt von einer mehrere Monate dauernden Anheftung der Bibelbulle Sixtus' V. Das ist richtig; er hat aber dort auch das Gegenteil nicht gesagt. Dafs er sich nie für die Ansicht „ausgesprochen" habe, eine z. B. auf 4 Monate befristete Bulle müsse auch 4 Monate angeheftet bleiben, ist ebenfalls in wörtlichem Sinne richtig. Dafs er aber diese Ansicht nicht gehegt habe, ist unrichtig. Diese Ansicht liegt seiner Darlegung ZkTh XXXVI 26 f mit Anmerkung so klar zu Grunde, dafs sie sich nicht wegdeuten läfst. Jetzt ist N. der Meinung, dafs diese beiden Dinge klar auseinanderzuhalten sind. Das ist ein neues sachliches, wenn auch nicht bedeutsames Moment, das, abgesehen von der sonstigen Polemik in seiner Notiz, hier notiert zu werden verdient. Weiterhin will N. jetzt blofs die „Tendenz" in den Ansichten seiner Gegner und zwar blofs soweit sie die Bibelrevision Sixtus' V. in Schutz nehmen und die entgegenstehenden kirchlichen Mafsnahmen tadeln, als Nachklang der protestantischen und liberalen Darstellung bezeichnet haben. Nein! „Wie man sich vielfach für die Sache Sixtus' V. einsetzt, seine Bibel verteidigt" usw., das hat N. direkt als Nachklang solcher Art bezeichnet. Die Beziehung des Wortes „es" läfst sich nicht abschwächen zu einer „Tendenz". N. will ausdrücklich die Meinung seiner Gegner, die Bulle sei regelrecht publiziert worden, nicht damit gemeint haben. Dann mufs ich fragen: wie kommt denn dann die BZ mit ihrem „vermeintlichen Fehler Sixtus' V." zur Ehre, in dieser Galerie aufgehängt zu werden? Sie hat doch dort ausschliefslich von der Publikation der Bulle gesprochen; von Bibelrevision Sixtus' V. oder gar von kirchlichen Mafsnahmen dagegen steht dort nicht ein Wort. Und dann das „vermeintlich" in meinem Referat, das N. stört, — mit diesem „vermeinen" hat die BZ nichts zu tun, sondern diejenigen, welche das Bestreben hatten, die Tat Sixtus' V. ohne Aufsehen gut zu machen, „vermeinten", dafs er einen Fehler begangen habe. Zur Schlufskritik, soweit sie nicht in Wortklauberei sich erschöpft, stelle ich nur fest: N. hat das Beweismoment, die Bulle sei wegen der Befristung rechtsunwirksam gewesen, fallen gelassen, dafür mehr Gewicht gelegt auf die Ablehnung der tatsächlichen Publikation („um so bestimmter" heifst es in meinem Referat; N. macht daraus ein „mit aller Bestimmtheit"). Wenn Herr Kollege N. das Bedürfnis fühlt, allgemach eine Neugruppierung seiner Beweismomente einzuleiten, so dürfte es sich nicht empfehlen, diese Absicht durch eine Rückzugskanonade gegen die Zuverlässigkeit der BZ zu verschleiern. Absichtlich hat die BZ nie falsch berichtet. Im jetzigen Falle braucht sie auch keinen tatsächlichen Irrtum zu berichtigen.

Koch, W., *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* (ThQ XCVI 401—422): Mit Forts. K. geht hier den Verhandlungen nach, welche sich mit der Authentizität der Vulgata beschäftigen, und sucht den damit verbundenen Sinn festzustellen. Es stellt sich als Sinn heraus: beweiskräftig in Sachen des Glaubens.

Stolte, H., *Was fördert das erbauliche Schriftstudium?* (Pastor bonus XXVI 550—552): Empfiehlt u. a. besonders die Vulgataausgabe von Grammatica (s. BZ XII 285 f).

Jeanotte, H., *La revision de la Vulgate et la commission bénédictine.* Extrait de la Revue Canadienne 1914, Vol. XIII (55. Montréal, Arbour): Umfaſste in Band XIII der genannten Revue S. 5—16 195—207 292—305 485—499. Abgesehen von den vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen, die z. T. für ein Laienpublikum berechnet scheinen, verdanken wir J. eine interessante Beleuchtung der Geschichte der Vulgata und ihrer Zukunft. Es sei besonders auf die Fehlerursachen und die Verbesserungsversuche seit Viktor von Kapua bis zum Konzil von Trient hingewiesen. Mit Sachkenntnis und gesundem Urteil würdigt er die Arbeit der Benediktinerkommission und ihren mutmaſslichen Erfolg. J. hat sichtlich auf dem Gebiete selbst gearbeitet.

Risch, Beiträge zur deutschen Bibelsprache (NkZ XXV 771—797): Führt frühere Studien (s. BZ IX 285) genauer aus und untersucht 1. Arg, Ärgern, Ärgernis, ärgerlich, 2. Fromm, Frömmigkeit, 3. Segen und Fluch in Bezug auf ihre biblische Bedeutung.

Florer, W. W., *Luther's use of the pre-Lutheran versions of the Bible,* Article 1 (35 cts).

Strack, H. L., Die neuesten Drucke der Lutherbibel (Stst XII 241—247): Gibt verschiedene interessante Notizen aus der Geschichte der Bibelrevision und lehnt die Revision von 1912 zu Gunsten der alten von 1892 mit Begründung ab.

Herzog, G., Die Frage der Haus- und Volksbibel eine Frage der Bibelrevision (Monatschr. f. Pastoraltheol. X 402—430): Gibt einen guten Einblick in die Bestrebungen der letzten Zeit, eine Revision der Lutherbibel in volkstümlichem Sinne zu erreichen. H. glaubt, daſs eine gründliche Revision notwendig und die Frage jetzt spruchreif sei, da die Vorarbeiten erledigt seien und die nötigen Kräfte sich vorfänden.

Hausbibel und Bibelrevision. Erklärung (Die christl. Welt LXXXVIII Nr 21, 482—484): Die Mitgliederversammlung des Evangelischen Pfarrvereins in Württemberg verlangt eine wirkliche zeitgemäſse Revision der Volksbibel — die 1912/13 erfolgte Revision der von 1892 sei ungenügend — und daraus dann einen Auszug für den Hausgebrauch. Dekan Herzog von Reutlingen stellt Leitsätze für diese beiden Aufgaben zusammen. Sein Gutachten ist im oben verzeichneten Artikel abgedruckt.

Dalman, G., Zu den Karten und Bildern der württembergischen Bibelausgaben (ZdPV XXXVII 278—284): Kritische Durchsicht.

Bible *du centenaire. Objections et réponses* (12⁰. 32. P.): S. BZ XI 291.

Van der Flier, A., Het proefstuk van „la Bible du Centenaire“ en de vereischten voor een volksvertaling van den bijbel (Theol. Studiën XXXII 220 bis 244): S. BZ XI 291. Berichtet über die Bestrebungen, eine französische Volksbibel zu schaffen, und beschreibt nach dem Probestück „Le prophète Amos“ (s. BZ XI 335), was der neue Plan der Pariser Bibelgesellschaft verspricht, bis 1918 eine neue volkstümliche Bibel zu bieten. Er findet vieles daran auszusetzen.

Lindström, N. J. O. H., *Den nya bibelöfversättningen. Särtryck ur Prästkonferensen förhandlingar* (Stockholm 1912, Sv. Tryckeriaktiebolaget): S. BZ XII 287.

Vajs, J., Bis zu welchem Maſse bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere die Annahme einer vollständigen Übersetzung der hl. Schrift durch den hl. Methodius (Arch. f. slav. Philol. XXXV 12—44): Verteidigt seine ebd. XXXIV 483—486 ausgesprochene Hypothese, daſs Methodius gegen Ende seines Lebens biblische Texte übersetzte, soweit er sie für die liturgischen Bücher des abendländischen Ritus benötigte.

Hanisch, E., Die Sárospataker altpolnische Bibelhandschrift (sogenannte „Sofienbibel“) und die Lemberger Ausgabe vom Jahre 1871 (Arch. f. slav. Philol. XXXV 179—201 477—500): S. BZ XII 287. Schluſs folgt.

Vgl. Patrick (S. 53), Die Lehrautorität (S. 56), Arthinian (S. 63).

c) Religion. Geographie.

1. *Religion und Theologie.*

Theologischer Jahresbericht. 33. Jahrgang, enthaltend die Literatur des Jahres 1913. I. Abt.: *Religionsgeschichte*, bearbeitet von A. Alt, C. Clemen, H. Haas (IV u. 70. Tübingen, Mohr. *M* 4.50).

Loisy, A., Chronique bibliographique. III. Histoire des religions. Ouvrages généraux (suite) (RHLr N. S. V 275—288).

Salvatorelli, L., *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni* (Collezione di scienza delle religioni I: XVI u. 179. Rom, Quadrotta. *L* 5.—).

Frazer, J. G., *The golden bough.* Part IV: *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of oriental religion.* 3rd ed. rev. and enlarged. 2 Bde (XVII u. 317; X u. 321. Ld., Macmillan. à 20 *s*): S. BZ XII 288.

Grefsmann, H., Der Messiasglaube in der Geschichte der Völker (Deutsche Rundschau CLIX 396—415): Der Messiasglaube stammt aus Ägypten. G. gibt in kurzen Zügen eine Entwicklung der Messiashoffnungen im Judentum.

Charles, R. H., *Religious development between the O and NT* (12°. 256. Ld., Williams. 1 *s*).

Oort, H., Jets over Farizeën en Sadduceën (Theol. Tijdschr. XLVIII 3). — *Eerdmans, B. D., Nog eens: Farizeën en Sadduzeën* (ebd. 223—230): S. BZ XII 289.

Ginzberg, L., Eine unbekannte jüdische Sekte (MGWJ LVIII 143—177): S. BZ XII 289.

Margoliouth, G., The marriage law in the Geniza-Zadokite documents (ExpT 1914 Sept.): Vgl. BZ IX 193.

Schechter, S., Reply to Dr Büchler's review of Schechter's „Jewish sectaries" (JqR N. S. IV 449—474): S. BZ XI 293.

Beet, J. A., The hereafter in the Bible and in modern thought (HJ XII 837—855): Der Gedanke an Vergeltung nach dem Tode tauchte im AT auf, als das Judentum mit der hellenistischen Kultur in Beziehung trat. B. beklagt, dafs die moderne theologische Lehre das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele nicht mehr so wie früher festhält.

Hoppe, Ägyptens Stellung in der Geschichte, besonders der Religionsgeschichte (AelKz XLVII Nr 15f, 348f 366—370): Betrachtet die muhammedanische Zeit und den Rest von Christentum bis in die Gegenwart.

Erdland, P. A., *Die Marschall-Insulaner. Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes.* Mit 14 Taf. u. 27 Figuren im Text (Anthropos-Bibliothek II 1: XI u. 376. Münster i. W., Aschendorff. *M* 13.—): Interessantes und eingehendes Kulturbild aus den deutschen Südseekolonien, die jetzt — hoffentlich blofs für kurze Zeit — in die feindliche, japanische Gewalt geraten sind. E. versteht ungemein lebendig und anschaulich zu schildern. In unserem Bericht ist das Werk zu nennen, weil die primitiven Religionen in der Religionsgeschichte eine grofse Rolle spielen; besonders sei hingewiesen auf totemistische Anschauungen, die E. da und dort festgestellt hat. Auch sonst kommen die urgeschichtlichen Überlieferungen der Südseeinsulaner in Betracht. E. hat, wie seine Vorgänger, sich bemüht, für die religiösen Anschauungen möglichst viel urkundliches, unmittelbar von der Bevölkerung selbst aufgenommenes Material in Eingebornensprache und Übersetzungen darzubieten.

Vgl. Wright (S. 64).

2. *Geographie.*

Dressaire, L., Les pèlerinages d'autrefois en Terre Sainte (Echos d'Orient 1914 März-Apr. 120—143).

Pick, H., und *Schubring, W., Chronik der Reisen, Ausgrabungen und Erwerbungen* (ZdmG LXVIII 459—470).

Bezobrazov, *Древняя пагомница [Eine alte Pilgerin]* (Sobščenija der kais. orthod. Palästinages. XXIII 361—377 502—520): Eine kritische Übersicht über die Literatur, die sich mit der Peregrinatio Aetheriae beschäftigt (nach Ochr N. S. IV 217).

Braver, A. J., ארץ ישראל לפי אגדות חז"ל. *Palästina nach talmudischen Legenden. Forschungen auf dem Gebiete der geographischen Volksanschauungen.* I. ירושלים באמצע העולם. *Jerusalem als Mittelpunkt der Welt* (IV u. 20. Jerusalem 1913): Sep.-Abdr. aus dem Jahrbuche ירושלים Bd X (nach ZhB XVII 34).

Slisansky, L., *Newe Reisebeschreibung nacher Jerusalem undt dem H. Lande.* Beschrieben undt in Truck aufsgangen durch Sl. Anno 1662 (IV u. 139 mit 14 Abb. Lp., Voigtländer. *M* 1.20).

Eiján, S., O.F.M., *Nueva Guía de Tierra Santa.* Illustrada con 23 cartas en colores y 116 planos ciudados y monumentos. Traducción (XLVII u. 704. Barcelona 1908, Vich. Tip. Franciscana): Übersetzung von Meistermann (s. BZ VI 291).

Aurelius, E., *Palästinabilder* (290 mit 12 Pl. Uppsala, Askerberg. *Kr* 5.75).

Bergsträfser, G., *Bericht über meine im Frühjahr und Sommer 1914 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Syrien und Palästina* (ZdmG LXVIII 600—602): Untersuchte den arabischen Dialekt von Damaskus und den aramäischen Dialekt von Ma'lūla.

Finnemore, J., *Det heliga landet.* Öfvers. fr. engelskan (Stockholm 1912, Ev. Fosterlands-stiftelsen. *Kr* 1.75): S. BZ VII 370.

Frischmann, D., בארץ. *Reiseeindrücke und Bilder aus Palästina* (53. Warschau 1913).

Heiliges Land. *162 biblische Bilder nach Naturaufnahmen* (104 Taf. mit 1 Karte. Lp., Koch. Geb. *M* 3.50).

Nicholls, S. M., *Scenic studies of the Bible background.* Illustr. (164. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Klein, H., *Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen.* Erster Teil (ZdPV XXXVII 217—249): Zieht A und NT, Midraš, Tosefta, die halachischen Midrašim, die Baraitot beider Talmude, den jerusalemischen Talmud und Josephus bei, aber auch den babylonischen Talmud und den Midraš rabba und gruppiert die Berichte nach sachlichen Gesichtspunkten. Das Ziel ist, festzustellen, ob sich das Klima Palästinas geändert habe.

Dieckmann, P., *Die Zweiglinie 'Affule-Jerusalem der Hedschazbahn.* Mit 1 Taf. (ZdPV XXXVII 267—270).

Newcombe, S. F., *The survey of Sinai and south Palestine* (PEF XLVI 128—133): Datiert vom Februar, ein Nachtrag vom Juni 1914. Die kartographische Aufnahme dieses Gebietes, die sich an die Karte vom Sinai (s. BZ VIII 309) anschliefst und wie letztere wohl vom englischen Kriegsministerium unterstützt wird, ist hiermit vollendet. Archäologische Funde werden noch eigens behandelt. Aufser dem Bericht über den Verlauf sind nur einige Andeutungen gemacht. Theigat el-Amirin ist im Unterschied von Palmer nicht mit den Amoritern zusammenzustellen. Die türkische Regierung machte begreiflicherweise Schwierigkeiten — und wie sehr mit Recht, zeigt der gegenwärtige Krieg —, das Gebiet um Akaba aufnehmen zu lassen, so dafs hierfür die Arbeiten Palmers aus dem Jahre 1883 eingesetzt werden mufsten.

Schumacher, G., *Unsre Arbeiten im Ostjordanlande. Berichte.* VI (ZdPV XXXVII 260—266): S. BZ XII 71.

Dieckmann, P., *Nachricht für Reisende auf der Hedschazbahn* (ZdPV XXXVII 270): Unterkunft in 'Ammān, ebenso im Ma'ān, Reiseerlaubnis bis Medāin ṣāliḥ und el-Öla.

d) Archäologie. Ausgrabungen.

1. Archäologie (allg., relig., prof.).

Scheftelowitz, I., *Die Sündentilgung durch Wasser* (ARW XVII 354 bis 412): Im AT ist die volkstümliche Idee von der Abwaschung der Sünde zu einem poetischen Bilde erstarrt; im Volksglauben hat sich aber noch die Vorstellung von der sündetilgenden Kraft des Wassers erhalten. Die christliche Taufe hat zur jüdischen Auffassung die heidnische Vorstellung gefügt. S. sucht dann den Ursprung dieser Anschauung klarzulegen. Das reiche und interessante religionsgeschichtliche Material S.s geht weit über die biblischen Interessen hinaus.

Alt, A., *Palästinische Archäologie* (Die Geisteswissenschaften I 24, 659 bis 662): Gibt einen Überblick über das bisher Geleistete und umschreibt die Aufgaben dieser Disziplin und die erreichbaren Erfolge.

Baggio, N., *Archaeologiae biblicae elementa ad scholarum usum accommodata* (18⁰. 90. Vicenza 1913, Galla. *L* 1.50).

Volz, P., *Die biblischen Altertümer.* Mit 97 Textabb. u. 32 Taf. (IV u. 556. Calw, Vereinsbuchh. *M* 6.—).

Spoer, H. H., und ***Haddad, E. N.***, *Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem* (ZdmG LXVIII 233—252): Beschreibt Gebräuche und Lieder bei der Beschneidung, auf Wallfahrten, bei den Derwischen, beim Tode. Forts. f.

Chad Gadja, *Das Pesachbuch.* Hrsg. von H. Herrmann (224 mit Abb. B.).

Lévi, I., *La coupe d'Élie à Pâques* (RÉj LXVII 125—128): Korrigiert S. Reinachs Anschauungen über diesen Gebrauch (La Fête de Pâques, P. 1906, 49), der erst im 17. Jahrh. in einer bestimmten Gegend nachweisbar ist.

Linder, S., *Några anteckningar från samaritanernas påskhögtid på Garizim år 1912* (Bibelforskaren XXX 161—193): Mit Photographien.

Dalman, G., *Zum Waschen und Baden in der Talmudischen Archäologie von S. Krauss* (ZdPV XXXVII 273—278): S. BZ IX 288, XI 66. Manches bedarf der Richtigstellung und Nachprüfung, sonst aber ist Krauss' Archäologie für manche Dinge unentbehrlich.

Caspari, W., *Erd- und Feuerbestattung, der biblische Brauch auf ethnographischem Hintergrund* (BZSF IX 10: B.-Lichterfelde, Runge. *M* —.60).

Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria in 1904—1905 and 1909. Div. II: *Ancient architecture in Syria* by H. C. Butler. Div. III: *Greek and Latin inscriptions in Syria* by W. K. Prentice. Section B: *Northern Syria.* Part 5: *The djebel Ḥalaḳat* (4⁰. 211—260; 135—168 mit Taf. Leiden, Brill. *M* 13.75).

Migeon, G., *Qesejir Amra* (Rb N. S. XI 392—401): Vgl. Musil (BZ VI 71). M. veröffentlicht Photographien von einer späteren Expedition, welche Savignac und Jaussen unternahmen, und beschreibt das Schloſs, seine Architektur und seine Malereien vom kunstgeschichtlichen Standpunkt aus.

Roscher, W. H., *Hippokratische Schrift oder Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, zum erstenmal hrsg. u. erläutert (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altertums VI 3/4: XII u. 175. Paderborn 1913, Schöningh. *M* 7.—).

Freud, *On dreams.* Translated into English by M. D. Eder, with an introduction by W. L. Mackenzie (Ld., Heinemann. 3 *s* 6 *d*): F. glaubt an die Deutung von Träumen und gibt zahlreiche Beispiele. E.-M. glauben ebenfalls, daſs durch F.s Methode die Traumdeutung bestätigt werde (nach ExpT XXV 433).

Pasig, P., *Der Tanz und die Bibel* (Stst XII 361—366): Schildert die Bedeutung des Tanzes in der Bibel.

Stainer, J., *The music of the Bible.* Ed. by F. W. Galpin. New ed. ill. (Ld., Novello. 5 *s*): War ursprünglich ein Artikel in Cassels Bible Educator, erschien 1879 in Buchform und ist nunmehr neu bearbeitet und auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht (nach ExpT XXV 470).

Fitzgibbon, H. M., *The story of the Flute* (Music story series, 14. Bd: XVI u. 292. Ld., The Walter Scott Publ. Co. 3 *s* 6 *d*): Kommt u. a. auch auf die Flöte bei den Hebräern und bei anderen orientalischen Völkern zu sprechen (nach Studies, An Ir. quart. Rev. III 177 ff).

Visser, S. W., *Bijbelverklaring en natuurkunde* (Theol. Tijdschr. XLVIII 5, 414—419).

Schmitz, E., *Oiseaux rapaces nocturnes de Palestine* (Rb N. S. XI 255 bis 264): Vortrag, gehalten in Jerusalem von dem naturkundigen Direktor des Paulushospizes.

Berezkin, D. M., *Biblejskaja flora.* Nagljadnoe posobie pri čteniji i izučeniji Bibliji *[Die Biblische Flora.* Ein anschauliches Hilfsmittel zur Lektüre und zum Studium der Bibel] (VIII u. 174 mit 12 Tafeln, 159 Zeichnungen und Karten. St. Petersburg. *R* 5.—).

Arthinian, *Die Pflanzennamen der H. Schrift untersucht nach der altarmenischen Bibelübersetzung* [armen.] (168. Konstantinopel 1913).

Carrara, B., S. J., *Escursioni chimico-storico-bibliche.* Estratto dalla „Rivista di Apologia Cristiana" (Vicenza, Soc. anonima tipografica. *L* —.50): Gegen Hoefer, der in seiner Geschichte der Physik und Chemie behauptete, die Herstellung von Brot und Wein stellte zum erstenmal eine Scheidewand auf zwischen Menschentum und Tierheit (nach Sc 5. S. VI 374).

Vgl. Germer-Durand (unten).

2. *Ausgrabungen. Inschriften.*

Germer-Durand, J., *La maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem.* II. *Les résultats des fouilles* (Rb N. S. XI 222—246): Die Ausgrabungen erstreckten sich auch noch über die christliche Zeit zurück in die jüdische Epoche. Man fand eine jüdische Küche und Mühle und eine seltene Sammlung von jüdischen Maſsen, die eine fast vollständige Reihe der in der Bibel erwähnten Maſse umfaſst. Auch Gewichte, welche gefunden wurden, datiert G. in dieselbe Zeit.

Vincent, H., O. P., *Jérusalem. Glanures archéologiques* (Rb N. S. XI 426—438): Behandelt die byzantinische und arabische Kanalisation im Norden der Stadt, alte Spuren in der ḥaret el-Moghârbeh und ein byzantinisches Mosaik.

Vgl. Publications (S. 62).

e) Auslegung.

Cheyne, T. K., *Fresh voyages on unfrequented waters* (Ld., Black. 5 *s*): Findet in Esr-Neh, Est, Prv, Koh, Dn, in gewissen Apokryphen und im NT Jeraḥme'el (vgl. darüber BZ II 317 s. v. Cheyne). Nazaret = Resin + fem. Endung. Resin = Bar-Sin = Arāb-Sībon = Išmael = Jeraḥme'el (nach ExpT XXV 403).

D'Eraines, J., *Le problème des origines et des migrations.* I. *La Bible document historique;* II. *Science et méthode;* III. *La grande hypothèse origine de la race blanche* (174. P., Leroux).

Dubéchot, H., *Enfers psychiques et enfers sociaux. L'explication* (12°. 110. Nancy, Berger-Levrault. *Fr* 2.—): Ein geheimnisvolles mystisches Büchlein, das mir nicht verständlich geworden ist. Voraus geht eine „explication" in offenbar symbolisch gemeinter Sprache und daran schlieſsen sich 28 „développements". Zitate aus der Bibel und der sonstigen Weltliteratur, wo offenbar ähnliche Gedanken gefunden werden sollen.

Dujardin, E., *The source of the Christian tradition. A critical history of ancient Judaism.* Rev. ed., translat. by J. McCabe (XVI u. 307. Chicago, The Open Court Publ. Co.): S. BZ X 283.

Dunkmann, K., *Die Bibel und der Krieg* (BZSF X 1: 38. B.-Lichterfelde 1915, Runge. *M* —.60).

Erbt, W., *Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer.* 2. Heft: *Jesus. Die Entstehung des Christentums* (Lp., Pfeiffer. *M* 8.—): S. BZ XII 407.

Färber, R., *Zwei Vorträge. I. Die Juden als Volk des Tempels, des Handwerks und der werktätigen Liebe. II. Biblische Lebensweisheit* (52. Mährisch-Ostrau, Selbstverlag. *M* —.90).

Klameth, G., *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte biblischer Lokaltraditionen Palästinas.* Progr. Mährisch-Ostrau (9 S.).

Klug, J., *Der katholische Glaubensinhalt. Eine Darlegung und Verteidigung der christlichen Hauptdogmen für Lehrer und Katecheten* (IX u. 520. Paderborn 1915, Schöningh. *M* 5.50): Wie der Haupttitel sagt, ist das neue Werk des unermüdlich tätigen Verfassers nicht blofs ein apologetischer Beweisgang, um die Grundlagen unseres Glaubens zu schaffen, sondern eine Inhaltsapologetik. So nimmt denn, abgesehen davon, dafs es von Schriftworten und Schriftsätzen durchtränkt ist, die apologetische Behandlung der Hl. Schrift einen grofsen Umfang ein. Nach den Gottesbeweisen bringt K. 3 gröfsere Kapitel: Zur biblischen Geschichte. K. bemüht sich dabei nicht nur, in grundsätzlichen Fragen eine bestimmte Richtung zu geben, sondern geht auch knapp auf einzelne Einwürfe und einzelne Schwierigkeiten ein; so die Pentateuchfrage, Babel-Bibelstreit, Sechstagewerk, Evangelienkritik u. ä. Es ist begreiflich, dafs meist nur kurze Hinweise gegeben werden konnten, und dafs Verf. vielfach zum Gemüt sprechen wollte, um die religiöse Überzeugung zu befestigen. Dafs auch in den übrigen Bereichen apologetischer Arbeit der Verf. sein Bestes geleistet hat, sei nur kurz hervorgehoben.

Koch, P., *Die arischen Grundlagen der Bibel. Die Übereinstimmung der biblischen Sagen mit der Mythologie der Indogermanen* (190. B., Johnke. *M* 2.—).

Limbach, S., *Wegweiser in die Heilige Schrift.* 2., verb. u. verm. Aufl. (XVI u. 409. Basel, Kober. *Fr* 3.75).

Lönroth, E., *Bibliska gestalter, tecknade för barn och ungdom.* II (392. Stockholm 1912, Norstedt. Geb. *Kr* 3.90): S. BZ XII 295.

MacAllister, J. G., *Teachings of great features of the Bible* (Union Seminary Rev. 1913/4 Dez.-Jan.).

Mearns, J., *The canticles of the christian church eastern and western in early and medieval times* (X u. 106 mit 3 Taf. Cambridge, Univ. Press. 6 *s*): Enthält auch biblische Lieder.

Moering, E., *Theophanien und Träume in der biblischen Literatur. Auf ihre Darstellungsform untersucht.* Diss. Heidelberg (54 S.).

Ritson, J. H., *The Scriptures as a bond of co-operation* (Constructive Quarterly 1914 Sept.).

Robinson, F., *The self-limitation of the Word of God as manifested in the incarnation and an essay on the evidential volume of OT prophecy* (212. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Watson, W., *The new Jerusalem* (ExpT XXV 454—457): Diese Vorstellung ist ausgestaltet worden in der Zeit der Apokryphen zwischen dem A und NT. W. verfolgt genauer diese Entwicklung.

Witz-Oberlin, D. C. A., *Gott und der Krieg nach der Hl. Schrift* (64. Kassel, Onckens Nachf. *M* —.75).

Wright, T. H., *Open roads of thought in the Bible and in poetry* (Ld., Oliphant. 6 *s*): 1. The tree of knowledge of good and evil, 2. Satan, 3. immortality, 4. the unseen world, 5. the ideal excellence. W. legt zuerst die biblische Lehre über die erwähnten Dinge dar und untersucht dann, was die Dichter daraus gemacht haben (nach ExpT XXV 505).

f) Apokryphen.

Grébaut, S., *Les miracles de l'archange Ragouël* (ROchr 2 S. VIII 277 bis 282): S. BZ XII 295. Schlufs. Äthiopischer Text mit Übersetzung.

Holzmeister, U., S. J., *Unbeachtete patristische Agrapha.* Zweiter Artikel (ZkTh XXXIX 98—118): S. BZ XII 295 441. H. gibt einige Korrekturen

zu seinem früheren Artikel und neue Belege zu schon zitierten Agrapha, zeigt auch z. T. den Weg an, der zur Bildung neuer Agrapha führte. Dazu fügt er 11 neugefundene ntl, atl und allgemeine biblische Agrapha.

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Theologischer Jahresbericht. 33. Jahrgang 1913, enthaltend die *Literatur des Jahres 1913:* Erster Band. Hrsg. von G. Krüger und M. Schian. Des ganzen Jahrganges II. Abteilung: *Das AT,* bearbeitet von M. Löhr (37 [71—107]. Tübingen, Mohr. *M* 3.—; Abonn. *M* 2.50): Die Berichte über 1911 und 1912 stehen aus und sollen noch im früheren Verlage (Lp., Heinsius Nachf.) erscheinen — so die Ankündigung auf dem Umschlag; beide sind aber schon erschienen; vgl. BZ XI 70, XII 296. Die Kriegszeit wird die Reorganisation des Unternehmens wiederum etwas erschweren. Der vorliegende Bericht ist möglichst knapp gefaſst. Einige Ungleichmäſsigkeiten werden wieder verschwinden, wenn der neue Bearbeiter sich eingelebt hat.

Torczyner, H., *Das Semitische 1910—1912 mit Ausschluſs der Assyriologie, des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der atl Studien* (ZdmG LXVIII 421—435).

Roeder, G., *Ägyptologie (1913)* (ZdmG LXVIII 442—456).

Guidi, M., *Bollettino.* II. *Lingue e letterature semitiche. Arabo settentrionale* (Riv. d. stud. or. VI 776—919). — ***X.,*** *Arabo meridionale* (ebd. 919—922).

Pick, H., *Assyriologie (1913)* (ZdmG LXVIII 435—440).

Della Vida, G. L., *Bollettino.* II. *Lingue e letterature semitiche. Siriaco* (Riv. d. stud. or. VI 765—775).

Eisenstein, J. D., אוצר ישראל. *An encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism.* In Hebrew. Vol. VIII: ענונה — פתרוס; Vol. IX: צא־נה — רכבים; Vol. X: רמה — תתאה (4°. IV u. 320; IV u. 320; IV u. 320. N. Y. 1912/13). — Anhang: תקינים והערות. *Verbesserungen und Bemerkungen zu Vol. I—X* (4°. 13. Ebd.): S. BZ XII 75. Damit ist das auf 10 Bde angewachsene Werk abgeschlossen.

Jüdische Enzyklopädie [russ.]. XIII: Prokliatis—Saragossa. — XIV: Sarajewo—Trani. — XV: Trani—Schemini Azereth. XVI: Schemiramot—Ysop. Nebst einem alphabetischen Register zu Bd I—XVI (4°. St-Petersburg 1912/4): S. BZ XII 296.

Das AT *und der Krieg* (AelKz XLVII Nr 35, 810—813): Begrüſst es, daſs infolge des Krieges auch das AT mit seinem kriegerischen Inhalt wieder zu Ehren kommt.

Beiträge *zur Kenntnis des Orients.* Hrsg. von H. Grothe. X. 1913 (183. Halle a. S. 1913, Gebauer-Schwetschke. *M* 5.—).

Fox, Rachel J., *More rays of the dawn or teachings on some OT problems* (384. Ld., Paul. 3 *s* 6 *d*).

L'histoire sainte *commentée au point de vue apologétique, dogmatique et moral* par O. Nicaise et H. Gévelle: *AT* (Sivry-les-Beaumont [Belgien], chez l'abbé O. Nicaise).

Pownall, A., *Elementary Bible studies: being some notes on the historical books of the OT* (Ld., Longmans. 1 *s*).

Studien *zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte.* Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag hrsg. von K. Marti. Mit d. Bilde von J. Wellhausen (27. Beih. z. ZatW: XI u. 358. Gieſsen, Töpelmann. *M* 18.—): Die nichtbiblischen Beiträge sind hier nach Verfasser und Titel genannt. Bei biblischen Artikeln ist für den Titel und Inhalt auf die Stelle im systematischen Bericht verwiesen. Albrecht, K., Die fünfte Pforte aus

Moše ibn ʿEzras Buch der Teǵniś (S. 1—12). Beer, (s. S. 92), Bertholet (S. 92), Bevan, A. A., Mohammed's ascension to heaven (49 bis 61). Budde (s. S. 93), Buhl (s. S. 72), Burney (s. S. 87), Cornill (s. S. 85), Elhorst (s. S. 80), Frankenberg (s. S. 71), Gall (s. S. 75), Gray (s. S. 81), Guthe (s. S. 92), Haupt (s. S. 87), Holzinger (s. S. 79), Köhler (s. S. 72), Lods (s. S. 75), Marti (s. S. 94), Meinhold (s. S. 78), Rogers (s. S. 77), Rahlfs, Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens, Steuernagel (s. S. 75). Eine vornehme Reihe von Forschern bekennt sich in dieser auch sachlich wertvollen Festschrift dazu, von dem Gefeierten Anregung und Förderung empfangen zu haben.

Wigram, E. T. A., and **Wigram, W. A.**, *The cradle of mankind* (Ld., Black. 12 *s* 6 *d*): Über das Land der Kurden, u. a. auch über den Ararat und die Arche Noes (nach ExpT XXV 457 f).

2. Einleitung. Kanon. Hermeneutik.

Biggs, C. R. D., *How the Bible grew.* Part 1: *The Law. With illustrations of the parallel sources* (12⁰. 112. Ld., Clarendon Press. 1 *s* 4 *d*).

Driver, S. R., *An introduction to the literature of the OT.* New ed. rev. (XCI u. 557. N. Y., Scribner. $ 2.50): Vgl. BZ XII 75.

Kirkpatrick, A. F., *The divine library of the OT, its origin, preservation, inspiration and permanent value.* Five lectures (12⁰. XVIII u. 155. Ld., Macmillan. 1 *s*).

Wahl, S., *Studien auf dem Gebiete der hebräischen Sprach- und Bibelkunde* [hebr.] (120. Petrokow 1913).

Naville, E., *Archéologie de l'AT* (227. P., Attinger): S. BZ XII 83. Für die Hypothese, das AT sei in babylonischer Sprache und Schrift verfaſst (nach ThLbl XXXV Nr 25, 581).

Gardner, W. R. W., *Did Moses write the Pentateuch in Babylonian cuneiform?* (ExpT XXV 526 f): Gegen Naville (s. BZ XII 83). G. macht eine Reihe gewichtiger Gegengründe geltend.

König, E., *OT and Babylonian language* (Exp 1914 Aug. Sept.): Zu Naville (s. BZ XII 83).

Montet, E., *Une thèse originale. L'AT a-t-il été écrit en hébreu?* (Revue hébraïque I 145—147): Gegen Naville (s. BZ XII 83).

Slousch, N., *Une thèse symptomatique* (Revue hébraïque I 148—151): Gegen Naville (s. BZ XII 83).

C. N., *Aus der Vorgeschichte des Bibelwortes* (Nordd. Allg. Zeitung 1914 Unterhaltungsbeil. 119): Über Zeit und Bedingungen, unter denen der atl Kanon entstand, und über die Reihenfolge der Bücher nach dem hebräischen und griechischen Texte (nach OrLz XVII 283).

Bardowicz, L., *Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen für die Auslegung der heiligen Schrift* (VI u. 110. B. 1913, Poppelauer. *M* 2.50): S. BZ XII 76. Hält sie für nachsaadjanisch (nach OrLz XVII 409 f).

3. Geschichte der Exegese. Studium des AT.

Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica. Unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter hrsg. von K. Albrecht, S. Funk, N. Schlögl. V. Bd: *Geschichte.* I. Teil: *Griechen und Römer*, bearbeitet von S. Krauss. 2. Heft I u. II (4⁰. XI u. S. 81—194. Wien, Orion-Verlag. *M* 16.—): S. BZ XII 298. — II. Bd: *Das Recht*, bearbeitet von S. Gandz. 2. Heft (4⁰. S. 81—154. Wien, Orion-Verlag): S. BZ XII 91.

Blau, L., *Tossefta, Mischna et Baraïta dans leurs rapports réciproques ou Halacha Palestinienne et Babylonienne* (RÉj LXVII 1—23): Prüft die Thesen Zuckermandels in: Mischna und Baraitha in ihrem Verhältnis zueinander (1909, mit einem Supplement 1910 erschienen; vgl. auch BZ XII 75 296), über die im Titel angegebenen Formen der jüdischen Gesetzesüberlieferung. Gegenüber Z. behauptet B. u. a., daſs die Palästiner Baraithas kannten, daſs die Mišna kein Produkt babylonischer Redaktion sei, daſs die Tosefta nicht die Mišna des palästinischen Talmuds war.

Krauss, S., *Études sur la Mischna* (RÉj LXVII 24—39): I. Les prophètes dans la chaîne de la tradition (die Prophetie endigte in der griechisch-makedonischen Zeit, so daſs man eine spätere Datierung der Propheten nicht vertreten kann). II. Midrasch et Gola (exil de Babylonie). III. Mischna babylonienne.

Bereschith Rabba. מדרש בראשית רבא. Mit kritischem Apparat und Kommentar von J. Theodor. 8. Lief. (561—640. B.): S. BZ XI 302.

Künstlinger, D., *Die Petichot des Midrasch rabba zu Gn* (51. Krakau, Selbstverlag. *M* 2.—): S. BZ XI 302.

Guttmann, M., *Zur Einleitung in die Halacha.* 2. Heft (36. Jahresber. der Landesrabbinerschule in Budapest: Preſsburg, Alkalay).

Krauss, S., *Études de terminologie talmudique* (RÉj LXVII 170—177): I. Rabban et Rabbi. II. Mischna et Talmud, formes nominales.

Fiebig, P., *Der Tosephtatraktat Roš haššana in vokalisiertem Text mit sprachlichen, textkritischen und sachlichen Bemerkungen* (Kl. Texte f. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann. Nr 130: 12⁰. 16. Bonn, Marcus. *M* —.50): Eine Nebenfrucht, welche F.s Arbeit am gleichnamigen Mišnatraktat (s. BZ XII 298) gezeitigt hat. Es ist sehr zu begrüſsen, daſs dieser Toseftatraktat jetzt billig und praktisch zu Händen ist, um das Studium der nachbiblischen Literatur zu fördern. F. hat nicht bloſs irgendeinen Text abgedruckt, sondern ihn auch mit Textzeugen verglichen und die wichtigsten Varianten verzeichnet. Zum Vergleich zwischen Tosephta und Mišna sind beide Arbeiten besonders geeignet.

Perla, K. V., המפרש והמתרגם. *Erklärung sämtlicher Fremdwörter* (בלע"ז) *in Raschis Pentateuchkommentar, nebst Übersetzung derselben in französ., deutscher und russischer Sprache* (12⁰. 63. Warschau 1913).

Duschinsky, C., *Jacob Kimchi and Shalom Buzaglo* (4⁰. 21. Ld., Luzac. 1 *s* 6 *d*).

Nau, F., *Note sur le manuscrit du British Museum or. 1300 (Hexaméron d'Emanuel bar Schahharé)* (ROchr 2. S. IX 101—103): Beschreibt die Hs.

Zweig, A., *Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum 5. Buche Moses hrsg., auf seine Quellen untersucht und mit Anmerkungen versehen.* Tl I (Kap. 1—15). Diss. Heidelberg (53 S.): S. BZ XII 77 299.

אדני כסף, *Commentar zu den prophetischen Büchern der heiligen Schrift* von R. Joseph ibn Kaspi. Nach der einzigen Hs in der Bodleiana in Oxford. Zum ersten Male hrsg. von J. Last. I. Heft: *Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaia.* II. Heft: *Jeremia, Ezechiel, Minor Prophetae* (VI, 190 u. 6 mit 1 Tafel; VIII, 160 u. 10. Ld. 1911 u. 1912. *M* 10.—): S. BZ XI 73, XII 77.

Poznanski, S., *Eine wertvolle hebräische Hs* (ZhB XVI 178—186): Jetzt in der Warschauer Synagogenbibliothek. Die Hs enthält u. a. auch 5 biblische Kommentare, davon 2 unbekannt. P. beschreibt sie.

Poznanski, S., שְׁקִיפְּרְנָאָה *und* דְּרְמוּדְנָא (ZhB XVII 18f): Prof. Boll (Heidelberg) identifiziert diese beiden Worte, die sich in einem hsl Kommentar zu Chr und Job in der Warschauer Synagogenbibliothek finden.

Klostermann, E., *Origeniana* (Ntl Studien, G. Heinrici dargebracht [s. BZ XII 277] 245—251): Ediert aus Monac. gr. 358. saec. XI den griech. Text der bisher nur lat. gedruckten Vorrede Prokops zum Dt, wofür, wenn auch nicht mit voller Sicherheit, Origenes als Quelle gedient hat. Rücker.

S. Ephraem Syri *opera.* Textum syriacum, graecum, latinum ad fidem codicum recensuit, prolegomenis, notis, indicibus instruxit S. J. Mercati. Tom. I, fasc. 1: *Sermones In Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Eliam.* Cum tabula phototypica (Monumenta biblica et ecclesiastica, 1: XVI u. 231. Rom 1915, Pont. Instit. bibl. [Bretschneider]. *L* 12.—): Mit seinen reichen Mitteln leitet das Bibelinstitut eine neue Serie von Veröffentlichungen ein, deren erste man allerdings zunächst von der Patrologia orientalis erwarten durfte. Jedenfalls ist der hl. Ephräm auch hier in guten Händen, und wir werden vielleicht so eher zu einer kritischen Aus-

gabe der Opera des hl. Ephräm kommen, und die Patrologia orientalis hat noch weite Gebiete, wo sie ihre neu erwachte Unternehmungslust betätigen kann. M. leitet die Arbeit ein mit ein paar Stücken, welche er „Extravagantes“ nennen möchte, weil sie nicht in Ephrämausgaben vorhanden, sondern aus liturgischen Werken geschöpft sind. Von den 11 Stücken enthält das erste Heft drei, von denen zwei der Geschichte der atl Exegese angehören. Jedes dieser Stücke erhält eine Vorrede als Einführung in die Überlieferungsgeschichte und Anmerkungen zum veröffentlichten griechischen Text, z. T. auch noch Anhänge. In letzteren bietet M. auch kleinere Stücke, die bis jetzt noch nicht veröffentlicht sind. Wenn auch M. nicht so und so oft auf Krumbacher Bezug nähme, verriete sich in der ganzen übersichtlichen Technik der Ausgabe der Geist der Gründlichkeit und Akribie, wie sie Krumbachers Schule auszeichnete. M. deutet auch an, welchen Wert er auf die griechische Metrik und Rhythmik legen wolle, und verspricht sich für die Prolegomena der Gesamtausgabe reiche Ergebnisse zu diesem Forschungszweige. Die Exegese darf nicht weniger mit guten Hoffnungen der Fortführung der Arbeit entgegen sehen. Sind doch gerade Studien über die syrischen Übersetzungen erschwert durch die unsichere hsl Grundlage, mit der man bei Ephräm bis jetzt auskommen mufste. Sie wird sich gerne der Patrologie anschliefsen, wenn es gilt, einem kühnen Unternehmer den Dank für eine opfervolle Arbeit abzustatten.

Komnenos, *Ὁ „ἀποπομπαῖος“ ἐκ τῶν παρὰ Κυρίλλῳ Ἀλεξανδρείας τύπων καὶ εἰκόνων* (Ἐκκλησιαστικὴ Φάρος XII 542—549): Ein Beispiel, wie Cyrillus atl Typen behandelt (nach Ochr N. S. IV 200).

De Ghellinck, J., *Note sur l'expression „geminae gigas substantiae“* (RScr V 416—421): Stammt aus Ps 18, 6 und kommt zum ersten Male bei Ambrosius vor. De G. verfolgt die Verwendung des Ausdrucks in der theologischen Polemik.

Mariès, L., *Les commentaires de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes. Éclaircissements nécessaires sur quelques méprises* (RScr V 246—251): Es handelt sich um die Erörterungen, die sich an H. Lietzmanns Entdeckung in Hs Coislin 12 der Pariser Bibliothek (s. Sitzungsber. d. k. pr. Akademie d. Wiss. zu Berlin, philos.-hist. Kl. 1912, 334—346) knüpften.

Grébaut, S., *Le sixième jour de l'hexaméron d'Épiphan de Chypre* (ROchr 2. S. VIII 432—441): Veröffentlicht ein Stück dieses Werkes aus der äthiopischen Hs Nr 3 von É. Delorme, um diesen Zeugen mit den andern wenigen vergleichen zu können.

Wikenhauser, A., *Die Psalmenerklärung des hl. Augustinus* (Korrespondenzblatt, Amtl. Zeitschr. d. kgl. Stenograph. Landesamts zu Dresden, LIX 131—140 174—176 224—225 271—275 302—305 323—325): Weist nach, dafs Augustin 109 Pss in 126 wirklich vorgetragenen Homilien erklärt hat, die uns in wortgetreuen Nachschriften vorliegen. Die übrigen 41 sind nur in kurzen Diktaten erklärt worden, die keine gesprochenen Homilien sind. Unter den genannten 109 finden sich 8, die sowohl in eigentlichen Homilien als in Diktaten behandelt worden sind. A. W.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums.* Progr. des k. Gymnasiums Ettal für 1913/14 (99 S.): Kann unter der Geschichte der atl Exegese eine Stelle finden, weil u. a. der Götzendienst des auserwählten Volkes gewürdigt wird und weil sich der syrische Schriftsteller auch sonst des AT bedient, um den Götzenkult der Völker zu schildern. L. hat die Quelle schon einmal benutzt, um die rätselhafte Gottheit Nisrok näher zu bestimmen (vgl. BZ VIII 12 ff). Hier erörtert er die ganze Götterliste. Voraus schickt er eine Übersetzung, der er dann den syrischen Text folgen läfst. In einem sehr ausführlichen Kommentar, der

auf weitschichtigem, mühevoll zusammengebrachtem Textmaterial beruht, gibt er die nötigen exegetischen und sachlichen Bemerkungen, um das Dokument für die Geschichte des verfallenden und fallenden Heidentums auch Nichtsyristen, namentlich Historikern, zu erschliefsen. Von unserem Literaturbericht ist auch noch der Abschnitt der biblisch-orientalischen Sprachen dem Verfasser zu Dank verpflichtet.

Mercati, A., *L'autore della Expositio in septem psalmos poenitentiales fra le opere di S. Gregorio Magno* (Rbén XXXI 250—257): Gegen die Zuweisung des Traktates an Gregor den Grofsen, welche der erste Herausgeber J. Meydenbach ohne erkennbare Gründe vertreten hat, erhoben sich seit dem Ende des 17. Jahrh. Zweifel. M. macht darauf aufmerksam, dafs schon am Ende des 18. Jahrh. ein Wiener Codex publiziert wurde, welcher die Expositio einem italienischen Bischof Heribert zuweist. M. tritt ebenfalls dafür ein.

Wilmart, A., *Le commentaire sur les Psaumes imprimé sous le nom de Rufin* (Rbén XXXI 258—276): Gegen Brewer (ZkTh XXXVII 668ff), der Alkuin als Verfasser annahm, tritt W. für den Abt Letbert aus der Gegend von Avignon (12. Jahrh.) ein.

Gaselee, S., *Parerga coptica. II. De Abraha et Melchisedec. III. Hymnus de Sinuthio* (Cambridge 1914, Univ. Press): Nr II bietet sahidische und bohairische Fragmente einer Legende, die zu einem Trauungsritual gehörten (nach Bessarione XXX 131).

Moldenhauer, O., *La Bible von Hermann de Valenciennes.* T. 2 (Von Josephs Ankunft in Ägypten bis zum Schlufs des AT). Diss. Greifswald (141 S.).

D. Martin Luthers *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. 31. Bd, 2. Abt. (XIII u. 771. Weimar, Böhlaus Nachf.): Enthält Luthers Vorlesungen über Is 1527—1530 und über das Hl 1530—1531, bearbeitet von K. Drescher, G. Buchwald, J. Luther und O. Brenner.

Müller, K., *Wie benutzte Klopstock das AT?* (in: Studien des Wissensch.-theol. Vereins, seinem Vorsitzenden, Herrn Kircheninspektor Propst D. Decke zum 19. Okt. 1913 überreicht vom Wissensch. Verein zu Breslau. XV u. 230. Breslau 1913, Korn. *M* 4.50).

Grefsmann, H., *Albert Eichhorn und die religiongeschichtliche Schule* (51. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.60).

Liber, M., *W. Bacher* (RÉj LXVII 161—169): Nachruf.

Davis, J. D., *Biographical note: Samuel Rolles Driver* (PrthR XII 482—486).

Peake, A. S., *Professor S. R. Driver* (Exp 8. S. VII 385—400): Würdigt Dr.s wissenschaftliche Tätigkeit.

Rogers, R. W., *Samuel Rolles Driver* (The Christian Advocate 1914, 19. März 390—392).

Hamer, C. J., *The OT history for young students.* 12th ed. (160. Ld., Dent. 1 s).

Martindale, C. C., S. J., *OT stories* (St. Louis, Herder. $ 1.—): Für die Jugend (The Cath. World XCIX 545).

Neumann, R., *Der Alte Orient im Geschichts-Unterrichte unserer höheren Schulen* (Memnon VII 182—184): Tritt für eine Erweiterung dieses Unterrichtes ein.

P. K., *Wie man die Bibel vor dem Feinde liest* (Ev. Freiheit 1914 Sept.).

Raskine, A., *Le commerce du livre hébreu et son avenir* (Revue hébraïque I 155—163): Stellt statistisch fest, in welcher Anzahl die verschiedenen hebräischen Buchausgaben gekauft werden.

Tucker, Luise E., *The OT phrase book* (N. Y., Sturgis. $ 1.—): Stellt Gleichnisse, Metaphern, Schilderungen u. dgl. aus dem AT zum praktischen Schulgebrauch zusammen (nach The Cath. World XCIX 836f).

Vgl. Gordon (S. 89).

4. *Atl Bibelkritik.*

Montgomery, J. A., *Present tendencies in OT criticism* (BW XLIII 310—320): Schildert in einem knappen Überblick die gesamte kritische Arbeit am AT seit 25 Jahren in den Hauptformen und würdigt sie von konservativem Gesichtspunkt aus.

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. *Allgemeines.*

Erbt, W., *Bemerkungen zu E. Stuckens Buche über den Ursprung des Alphabets* (OrLz XVII 203—210): Stimmt Stucken (s. BZ XI 304) zu und gibt noch Ergänzungen. Job 31, 35—37 findet E. Anspielungen an den ersten und letzten Buchstaben des Alphabets. Job 38, 31—33; 40, 15—23 u. a. werden neu eingereiht und geordnet und nach panmythischer Methode behandelt.

Uppström, W., *Miscellanea* I (4⁰. XIV u. 22 mit Porträt. Upsala): In schwedischer Sprache mit deutscher Übersetzung zur Seite veröffentlicht W. U. literarische Arbeiten seines Vaters Andreas U. († 1865), hier die Probevorlesung vom 19. Febr. 1859. Sie behandelt die Verwandtschaft zwischen indogermanischen und semitischen Sprachen, die A. U. für gegeben hält (nach Le Monde or. VIII 72ff).

Langdon, S., *Lexicographical note on ulušinnu, Balsam, Pistacea wine* (AmJsemL XXX 288f).

Ember, A., *Kindred Semito-Egyptian words* (New series) (Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altertumsk. LI 110—121): Untersucht 100 Wörter.

Spiegelberg, W., *Ägyptisches wꜣr = hebr.* יֶתֶר (وَتَرٌ) *„Strick“* (OrLz XVII 424).

Růžička, R., *Nochmals zur Frage der Existenz des ǵ im Ursemitischen* (WZKM XXVIII 21—25): Gegen König (s. BZ XII 80), der R.s Bemerkungen (s. BZ XI 75) bekämpfte. R. schickt eine lautphysiologische Erklärung voraus und widerlegt die Einwände Königs, um dann noch einmal klar und bestimmt These und Gründe bezüglich der Existenz eines ursemitischen ǵ zusammenzufassen.

Müller, W. M., *Zur Aussprache des Buchstaben Ain* (OrLz XVII 247f): Ein Darfurneger bezeichnet den nasalen Laut ng mit Ain. So sprechen auch die europäischen Juden das ע.

Grimme, H., *Semitische P-Laute* (ZdmG LXVIII 259—269): Stellt zuerst fest, daſs die semitische Sprachbasis sehr tief lag, deshalb Lippenlaute nicht scharf artikuliert wurden. Dann untersucht er, vom Äthiopischen ausgehend, die P-Laute und stellt 3 ursemitische P-Laute fest, deren jeder einen andern Entwicklungsgang genommen hat.

Hurwitz, S. T. H., *Root-determinatives in Semitic speech. A contribution to Semitic philology* (Contributions to or. history and philology Nr VI: XXII u. 113. N. Y. 1913, Lemcke. $ 1.50): Tritt dafür ein, daſs die Grundlage des semitischen Stammes zweiradikalig war. Dieser Zustand wurde überwunden, indem ein Determinativ vor-, ein- oder angefügt wurde. Bis ins Kleinste stellt H. die Funktion dieser Determinative dar und sucht sie in verschiedene Klassen zu gruppieren (nach PrthR XII 625ff).

Halévy, J., *Quelques fonctions des consonnes* ת, נ, י, ו, ה *dans les langues sémitiques* (Rsém XXII 149—171): Stellt die Arten der Verwendung meist einfach referierend dar, berührt aber hier und da auch wichtigere Probleme der semitischen Grammatik, z. B. Artikelform, Vertauschung von m und n, t infixum.

Bauer, H., *Semitische Sprachprobleme* (ZdmG LXVIII 365—372 596—599): 1. Der Aoriststamm ist älter als der Perfektstamm. U. a. weist er auf die unterschiedslose Bezeichnung der 2. Person im Imprf. hin, während das Perf. bereits die Differenzierungen kennt. 2. Die Objektspartikel

yāt, את u. a. leitet B. von אתא „kommen“ ab und sieht in den verschiedenen Gestalten erstarrte Verbalformen. 3. Der Feminincharakter der paarigen Körperteile erklärt sich daraus, dafs die ursemitische Dualendung ā mit der Fem.-Plur.-Endung des Verbums zusammenfiel. Die Setzung des Artikels beim 2. Glied der stat.-c.-Verbindung erklärt B. als Infigierung des Artikels. Das וֹ compaginis hat ebenfalls den Zweck, das Nomen zu determinieren; es geschah vor Einführung des Artikels durch erstarrtes Suff. 3. m. Sg. י compaginis ist eine dialektische Variante aus Gegenden, wo dieses Suffix י lautete wie im Phönizischen.

Frankenberg, W., *Die Determination im Semitischen* (Studien [s. S. 65] 129—144): Fafst eine Reihe von Erscheinungen, die man bisher anders zu erklären versuchte, blofs als eine verschieden abgestufte Determination, so z. B. fem. t, Pluralendung, Dualendung, stat. constr., Genitiv, Akkusativ, suff. 1. Pers. Sg., und gewinnt dadurch eine Reihe neuer Gesichtspunkte. Hier und da scheint allerdings das Erklärungsprinzip überspannt zu sein.

Scheil, V., *Nouvelles notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes* (Rec. de travaux relatifs à la phil. et l'arch. égypt. et assyr. XXXIV): Nr XIV. Le galbanum dans la médecine babylonienne (S. 110f). S. teilt die Umschrift eines assyrischen medizinischen Textes mit, in dem unter andern medizinischen Pflanzen auch iṣ kal-ba-ni genannt wird. Er identifiziert es mit dem galbanum, dem harzigen Produkte der Ferula galbaniflua, das Ex 30, 34 (חֶלְבְּנָה, χαλβάνη) als Ingrediens des heiligen Salböls genannt wird. Da dieser Identifizierung (Wechsel von k und ḫ) wohl nichts im Wege steht, dürften wir hier die älteste aufserbiblische Erwähnung des galbanum vor uns haben. A. Schollmeyer.

Perles, F., *Noch einmal etimmu im AT und im Talmud. (Vgl. OLZ 1914, 108—110 und 185)* (OrLz XVII 233): S. BZ XII 301.

Haupt, P., *Assyr. ištânu, Nord=hebr. ʿaiš, Bärengestirn* (OrLz XVII 421f).

2. *Hebräisch* (Gramm., Lexik.).

Grimme, H., *„Das älteste hebräische Manuskript“* (BZ XII 225—234).

H. Scholz' *Abrifs der hebräischen Laut- und Formenlehre.* Nach Gesenius-Kautzsch' Grammatik neubearbeit von E. Kautzsch. 9. Aufl., umgearbeitet und nach der 28. Aufl. d. Grammatik revidiert von G. Bergsträfser (V u. 37. Lp. 1913, Vogel. *M* 2.—).

Vosen, C. H., und **Kaulen, F.**, *Kurze Anleitung zum Erlernen der hebräischen Sprache für Gymnasien und für das Privatstudium.* 20. u. 21. Aufl., bearb. von J. Schumacher (VII u. 183. Freiburg i. Br., Herder. Geb. *M* 2.20): Die 19. Auflage wurde BZ VII 376f kurz gewürdigt. S. hat einige dort ausgesprochene Wünsche nach Möglichkeit berücksichtigt; andere glaubte er nicht beachten zu sollen. Grundsätzlich mufs man ihm jedenfalls zustimmen, wenn er im Vorwort ausführt, die mnemotechnischen Ziele seien in die erste Linie zu setzen. Dann handelt es sich blofs mehr um ein Mehr und Weniger. Die Grammatik, die auch ein Übungsbuch und Wörterbuch enthält, wird jedenfalls fortfahren, ein vielbenutztes und geschätztes Handbuch des hebräischen Elementarunterrichtes zu sein.

Canney, M. A., *Materials for Hebrew composition* (IV u. 52. Manchester 1913, Univ. Press. 52 *cts*).

Lindemann, H., *Florilegii Hebraici Lexicon, quo illius vocabula latine et germanice versa continentur* (VIII u. 82. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50): Das Florilegium ist BZ XI 77 kurz notiert worden. Hier folgt das Spezialwörterbuch dazu, da man bei Anfängern im Hebräischen noch nicht die nötige Ausrüstung für die Lektüre voraussetzen darf. Dem elementaren Zweck entsprechend ist es möglichst knapp und einfach gehalten und der Kenntnisstufe angepafst, für die das Florilegium berechnet ist. Druck und Ausstattung sind sehr gut.

Zenkler, M., דקדוק העברית החדשה. *Grammatik der neuhebräischen Sprache (Etymologie und Syntax)* (87. Odessa 1913).

Bojarsky, N. H., חקר מלין. *Neue sprachliche Untersuchungen im Hebräischen.* II. Heft (20. Bialystok 1913): S. BZ XII 302. Das 1. Heft erschien 1907 (s. BZ VIII 74).

Blumberg, J. D., הדבור העברי. *Das Hebräischsprechen nach talmudischen Quellen* (12°. 31. Jaffa).

Praetorius, F., *Dagesch forte dirimens* (ZatW XXXIV 233f): Kommt hauptsächlich von fehlerhafter Setzung.

Eberharter, A., *Die hebräischen Nomina auf* ןֹ *sprachgeschichtlich untersucht* (BZ XII 337—352).

Köhler, L., *Zum hebräischen Wörterbuch des AT* (Studien [s. S. 65] 243—262): Gibt Grundsätzliches und Methodologisches mit reichlichen Beispielen. So will K., daſs die Textkonjekturen ausgiebiger berücksichtigt werden, daſs man, soweit möglich, die Wörter vom Hebräischen aus zu erklären sich bemühe. Die vielen Anregungen im einzelnen hat K. durch ein kleines Wörterverzeichnis leicht erreichbar gemacht, was man vielfach mit Bedauern bei umfangreichen Werken vergeblich sucht.

Fuenn, S. J., האוצר לשון המקרא והמשנה. *Hebräisch-chaldäisches Wörterbuch über Bibel, Mischnah und Midraschim. Schlagworterklärung in russischer und deutscher Sprache.* Aus dem Nachlasse des Verf. revidiert und ergänzt von S. P. Rabinowitz. Bd. I—IV (584; 526; 552; 597. Warschau 1912 u. 1913, Verlag Achiasaf): Der 1. Bd erschien schon 1884—1900; der 2. Bd 1903 (nach ZhB XVI 108).

Porges, N., *Fragment d'un glossaire hébreu-français du XIIIe siècle* (REj LXVII 183—194): Von dem Einband eines hebräischen Manuskriptes aus dem 14. Jahrh.

Bauer, H., *Die „Tochter Zion"* (Monde or. VII 240f): Aus „Haus" Z. mundartlich in bāt Z. verwandelt. B. führt noch andere Beispiele an, bei denen ai statt in ē in ā verwandelt wurde.

Bauer, H., *Die Herkunft des hebräischen* יַעַן (Monde or. VII 241): 3. Pers. aor. von עָנָה „im Sinne haben", das einem Zustandssatz angehört: „indem er das und das im Sinne hatte" = wegen des und des.

König, E., *Jŏrŏbʿām, oder Jārŏbʿām?* (ZatW XXXIV 234f): Zu Nestle (s. BZ XII 81). K. hält seine Lesung Jŏrobʿām aufrecht.

Buhl, F., *Die Bedeutung des Stammes* לוץ *oder* ליץ *im Hebräischen* (Studien [s. S. 65] 79—86): Die eigentliche Bedeutung sei nicht „töricht" (so Joüon, s. BZ X 296), sondern „übermütig, stolz", wie schon Sir den Stamm wiedergibt. Von מֵלִיץ Dolmetscher ist der Stamm vollständig zu trennen.

Franckh, R., *Zur Bedeutung von* עולם (ZatW XXXIV 232f): Stammt von עלם „in die Pubertät eintreten", weiterhin dann „verborgen sein", von den geheimnisvollen Weiheriten, mit denen dieser Lebensabschnitt gefeiert wurde. עולם ist dann ein kraftvoll einsetzender Lebensabschnitt, dessen Anbruch sich mit einem Geheimnis umgibt.

Vgl. Wahl (S. 66), Krauss (S. 67).

3. Ägyptisch. Arabisch. Aramäisch. Kanaanäisch u. a.

Lesquier, J., *Grammaire égyptienne* d'après la troisième édition de la grammaire d'Ad. Erman (Publ. de l'Inst. franç., Bibliothèque d'étude VII: 200. Kairo, Inst. franç. d'arch. or.).

Sayce, A. H., *The origin of the Meroitic Alphabet* (PSbA XXXVI 177—180): Das demotische Alphabet der Äthiopier von Meroe und Napata, das nur zur Hälfte ägyptische Laute darstellt, ist nicht griechischen Ursprungs, wie man annahm. Es stammt von einer Form der Hieroglyphen, die über die Zeit griechischen Einflusses zurückgeht, läuft von rechts nach links und trennt die Worte durch Punkte. Das spricht für jüdischen Einfluſs, etwa in der Zeit des Isaias.

Barth, J., *Die Etymologie von arab. إِنْ „nicht", لَيْسَ „nicht sein"* (ZdmG LXVIII 360—364).

Bauer, H., *Was bedeutet labbaika?* (Monde or. VII 240): = lā 'abaika ich will dir nicht ungehorsam sein (أَبِى).

Epstein, J. N., *Notes on the post-talmudic-Aramaic lexicography* (JqR N. S. V 233—251): Gibt zerstreute lexikalische und textkritische Bemerkungen zu Werken, welche dem nachtalmudischen gaonitischen Zeitalter angehören.

Dhorme, P., *La langue de Canaan* (fin) (Rb N. S. XI 344—372): S. BZ XII 304. Der 2. Teil enthält Nomen, Pronomen und Partikeln, der 3. Teil eine Lautlehre; beide liefsen sich bedeutend kürzer fassen als das Verbum, so dafs mit diesem einen und letzten Artikel die eingehende und wertvolle Grammatik zum Abschlufs kommt.

Praetorius, F., *Die abessinischen Dialekte (und das Sabäo-Minäische)* (ZdmG LXVIII 440f): Wissenschaftlicher Jahresbericht 1913.

Vgl. Landersdorfer (S. 68).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Urtext.

Poznanski, S., *Deux notices massorêtiques* (RÊj LXVII 131f): Aus einer Liste, veröffentlicht ebd. LXVI 66; sie werden hier näher erklärt.

Weir, T. H., *Some fresh notes on the text of the OT* (Exp 8. S. VII 472—480): Führt eine Reihe von neuen Verbesserungsvorschlägen zu verschiedenen atl Stellen an.

Vgl. Naville usw. (S. 66).

2. Übersetzungen (griech., lat., syr., arab., kopt., engl., nordisch, slaw.).

Amann, F., *Die römische Septuagintarevision im 16. Jahrhundert* (BZ XII 116—124).

De Bruyne, *Une nouvelle préface de la traduction hexaplaire de saint Jérôme* (Rbén XXXI 229—236): Aufser den Vorreden zu Pss, Job, den salomonischen Büchern und Par besitzen wir ein kleines Stück zu Est, ein Beweis, dafs des Hieronymus hexaplarische Revision sich auf dieses Buch erstreckte und dafs Est auch veröffentlicht wurde. Nebenher erwähnt De B. eine Vorrede zu einer Esther-Ausgabe, welche den Text der Vulgata mit der Ordnung der LXX kombinierte, während Hieronymus auch in die hexaplarische Ausgabe die hebräische Anordnung einführte. Martianay hatte den erwähnten Prolog dem hl. Hieronymus abgesprochen. De B. beweist, dafs er hieronymianisch ist. Eine Spur dieser Bearbeitung von Est findet De B. nur in dem Summarium „De regno assueri", das Kardinal Tommasi veröffentlich hat. Eine weitere interessante Nebenthese ist die, dafs Rufin mehrere Bücher des AT revidiert hat.

Procksch, O., *Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton.* Rekt.-Rede (54. Greifswald, Abel).

Herrmann, J., *Neues Material zur Pešītā* (ZatW XXXIV 235): Die literarischen Funde in Ostturkestan, von denen Lüders 29. Jan. 1914 in der k. preufs. Ak. d. Wiss. (Sitzungsber. 1914 Nr 6, 97f) berichtete, enthalten auch eine Pahlavī-Übersetzung der Pss aus dem 6. Jahrh., die für das syrische Original von grofser Bedeutung ist.

Hughes, J. C., *De Lagardes Ausgabe der arabischen Übersetzung des Pentateuchs cod. Leiden Arab. 377 nachgeprüft.* Diss. Lp. (XVI u. 27. Lp., Pries).

Munier, H., *Sur deux passages de la Genèse en copte sahîdique* (Annales du service des antiquités de l'Égypte XIII 187—192): Die 2 Pergamentblätter mit Gn 40, 8—19 und 41, 45—55 stammen aus dem Weifsen Kloster und sind jetzt im Museum von Kairo. Davon ist noch nicht veröffentlicht 40, 10—19 und 41, 46—52. M. druckt diese Stücke ab und vergleicht den Text mit der griechischen Vorlage.

Schleifer, J., *Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. III. Psalmenfragmente* (Sitzungsber. der k. Akademie d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. CLXXIII 5 : 40. Wien, Hölder. *M* —.95).

Holthausen, F., *Die ältere Genesis.* Mit Einleitung, Anmerkungen, Glossar und der lateinischen Quelle hrsg. (Alt- u. mittelengl. Texte Nr 7: X u. 132 mit 1 Taf. Heidelberg, Winter. *M* 3.40).

Den sv. Psalmboken 1819. *Sv. Bibelsällskapets edition* (Stockholm 1912, Ev. Fosterlands-stiftelsen. *Kr* 5.—).

Liedgren, E., Hedborns Psalmer 1812. Ett hundraårsminne (Bibelforskaren XXX 292—317).

Jungerov, A. P., Kniga Jova v greko-slavjanskom i russkom perevodah [Das Buch Job in der griechisch-slavischen und russischen Übersetzung] (Pravoslavnyj sobesědnik [Orthodoxer Gesellschafter, Kasan] 1914 Febr. März).

Hanisch, E., Florianer Psalter 103, 26: rękama (Arch. f. slav. Philol. XXXV 319): Sprachlich.

Hanisch, E., Das neugefundene altpolnische Ezdrasfragment (Arch. f. slav. Phil. XXXV 1—11): S. BZ XII 306. Gehört zur sog. Sofienbibel und enthält 1 Esr 6, 20—22; 7, 1 7—11 14—18. H. hat das Fragment selbst nachgeprüft und gibt hier den Text mit kritischen Erläuterungen.

3. *Textkritik.*

Göttsberger, J., „Eine katholische hebräische Bibel?“ (BZ XII 1—13).

Göttsberger, J., Psalm 110 (109), hebräisch und lateinisch, mit textkritischem Apparat (BZ XII 113—115).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (allg., israel. u. a.).

Halévy, J., Contribution à la démonologie judéo-babylonienne (Rsém XXII 210—213): Gibt, ohne die OrLz zu nennen, F. Perles Artikel (s. BZ XII 301) in deutscher Sprache und mit französischer Übersetzung wieder.

Löhr, M., Kultur und Religion im alten Israel (Geisteswiss. I Nr 37 f, 1011—1014 1038—1043): Legt dar, welche Kulturelemente im Laufe der Geschichte auf die israelitische Religion eingewirkt haben. Die israelitische Religion besitze in ihrer ethischen Grundlage einen Vorzug, der ihr Dauer gewährleiste bis auf den heutigen Tag.

Marti, K., *Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients.* Ins Japanische übersetzt von Kiyoshi Maejima (33 u. 361. Tokyo): S. BZ IV 317.

Aalders, G. C., *Sporen van animisme in het O. T.?* (62. Kampen, Kok): Aus Geref. theol. Tijdschr.; s. BZ XII 307.

Sarowy, Der Animismus im AT (Stst XII 100—107 162—170): Gesteht einige animistische Reminiszenzen im AT zu, die Israel aus der kanaanitischen Religion herübergenommen hat. Doch die animistischen Grundgedanken: die Geister seien auf die Versorgung durch die Überlebenden angewiesen und sie könnten auf die Nachkommen einwirken, fehlen im AT. — Dazu H. L. Strack ebd. 287 f.

Paton, L. B., Canaanite influence on the religion of Israel (AmJTh XVIII 205—224): Beweist zuerst die Wahrscheinlichkeit dieses Einflusses und gibt dann Einzelerscheinungen, wo ein kanaanitischer Einfluſs anzunehmen ist. Solche sind Gottheiten, die degradiert worden seien zu אלהים oder Göttersöhnen, oder auch diejenigen Götter, deren Namen dann zu Ahnennamen (Jakob, Joseph u. dgl.) umgestaltet worden seien. Auch die Art, wie Jahwe sich offenbarte, soll vielfach den einheimischen Anschauungen entlehnt sein. Die kultischen Höhen seien von den Kanaanitern übernommen worden. Die Doppelüberlieferungen in der Gn unterscheidet P. als hebräische und kanaanitische. Auch in Opfer und Festfeier findet er reichliche Anklänge an Kanaan. Wie P. viel zu viel Heidnisches in

der vorreformatorischen Kirche annimmt, so scheint er auch hier allzuviel kanaanitisches Gut in der israelitischen Religion gesehen zu haben.

Steuernagel, C., *Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie* (Studien [s. S. 65] 329—349): Gibt eine erschöpfende Statistik und schliefst daraus, dafs der Name nicht einer bestimmten Zeit angehört, sondern von Schriftstellerkreisen gebraucht wurde, die in engeren Beziehungen standen. Die Bedeutung des Namens erklärt sich S. so, dafs Jahwe anfänglich der Gott des Stammes Israel gewesen ist im Gegensatz zu andern, aramäischen oder kanaanitischen Gottheiten.

Kittel, R., *Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?* Ein gerichtliches Gutachten. Mit einem Schlufswort: *Die Juden und der gegenwärtige Krieg* (IV u. 92. Lp., Wigand. *M* 1.60): Trotz des praktischen Zwecks, den das gerichtliche Gutachten verfolgte, ist die Schrift auch hier zu notieren. Fritsch war wegen seiner BZ X 302 erwähnten und charakterisierten Schrift der Gotteslästerung und der Beleidigung der jüdischen Gemeinde angeklagt; auf Grund dieses Gutachtens bezw. Obergutachtens wurde er freigesprochen. Abgesehen von diesem zeitgeschichtlichen Rahmen hat K. alle diejenigen Momente hervorgehoben, welche eine unvollkommene Gottesvorstellung in AT bekunden, und die einschlägigen Stellen gesichtet. Man kann freilich seine der Jahwevorstellung abträglichen Stellen noch da und dort nicht unwesentlich vermindern und abschwächen. K. steht aber im wesentlichen auf demjenigen exegetischen Standpunkt, den die kritische Schule einnimmt. Sofern K. diesen Standpunkt lichtvoll darlegt, ist seine Schrift für uns von Wert. Höher zu schätzen dürfte aber die Schrift noch sein, soferne sie vielfach eine direkte Widerlegung der Anklagen gegen das AT bietet, die in populären Schriften immer und immer wieder erhoben werden. Es soll aber nicht verhehlt werden, dafs Anlafs und Form dieser Schrift und ihre Folge von noch viel gröfserem kulturgeschichtlichen Interesse sind. Im Anhang spielt sogar die gegenwärtige kriegerische Zeit eine Rolle.

Van Hoonacker, A., *De eigennaam van God in het OT* (Ons geloof 1913 Nov. 433—444).

Gall, A. v., *Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König* (Studien [s. S. 65] 145—160): Mit reichlich vielen Kombinationen gelangt G. zuletzt zu einem Gott אֶרֶק, König von Sion, von dem dann der israelitische Jahwe nach dem Einzug in Kanaan den Titel מֶלֶךְ angenommen hat, zunächst als Stadtgott, schliefslich aber in nachexilischer Zeit als König des messianischen Reiches.

Lods, A., *L'ange de Jahvé et l'âme extérieure* (Studien [s. S. 65] 263 bis 278); In wohl abgewogener Beweisführung verteidigt L. die Ansicht, dafs der Terminus „Engel Jahwes" nicht einfach textkritisch beseitigt werden darf. Die Vorstellung von einem solchen Wesen, einerseits verschieden von Jahwe, anderseits mit ihm identisch, war in Israel vorhanden. Dagegen sieht L. etwas viel in einzelnen atl Phrasen, wenn er den „Engel Jahwes" zusammenstellt mit Elementen der menschlichen Persönlichkeit, z. B. mit der Seele, die aus dem Menschen sozusagen heraustreten und getrennt von ihm sein und handeln könne. Praktisch ist die Zusammenstellung von ähnlichen Vorstellungen aus der Ethnologie.

Sellin, E., *Die Hoffnung Israels* (Reformation 1914 Nr 29, 338—343).

Lemonnyer, A., O. P., *Achima* (RSphth VIII 284—296): Zählt auf, was man auf Grund der Elephantine-Papyri von dieser Göttin angenommen hat, kommt aber zum Resultat, dafs bis jetzt noch die Unsicherheit nicht überwunden ist.

Reinach, A., *Égyptologie et histoire des religions* (56. Abbeville 1913, Paillart).

Förtsch, W., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den ältesten babylonischen Inschriften.* I. Hälfte: *1. Die Göttergruppen in den altbabylonischen Königsinschriften. 2. Altbabylonische Opferlisten aus Telloh*

(Zeit des Zugalanda und des Urukagina) (Mitt. d. Vorderas. Ges. XIX 1: VIII u. 184. Lp., Hinrichs. *M* 7.50): Auch unter Nr 2 sind hauptsächlich die Göttergruppen berücksichtigt. Die 2. Hälfte soll den gleichen Punkt in den altbabylonischen Opferlisten aus der Zeit der Könige von Ur und in den altbabylonischen Inschriften aus Susa behandeln.

Deimel, A., S. J. *Pantheon Babylonicum. Nomina deorum ex textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa* adiuvantibus R. Panara †, J. Patsch, C. Ss. R., N. Schneider (Scripta Pontificii Instituti biblici: XVI, 264 u. (35). Rom, Bretschneider, *L* 8.—): Eine mühevolle, aber sehr verdienstliche Arbeit hat der Assyriolog des Bibelinstitutes mit seinen Mitarbeitern unternommen. Nicht weniger als 3300 Götternamen haben sie aus den keilschriftlichen Quellen gesammelt, mit Belegstellen, z. T. wörtlich angeführt, und auch soweit möglich mit religionsgeschichtlicher Würdigung zusammengebracht, so dafs Assyriologen und atl Exegeten ein schätzbares Nachschlagewerk besitzen. Die Zusammenstellung selbst nachzuprüfen, würde die gleiche entsagungsvolle Arbeit kosten, die D. und seine Schüler den Assyriologen ersparen wollten. Dafür kann der einzelne Benutzer eigene Beobachtungen, namentlich Ergänzungen aus den neu auftauchenden Texten eintragen und so das Werk auf dem laufenden halten. Abgesehen davon, dafs einzelne Götternamen fast mit umfangreichen Spezialartikeln ausgestattet sind, wollte D. nicht versäumen, auch einige allgemeinere religionsgeschichtliche Leitsätze aus dem ungeheuren Material herauszunehmen und sie seinem Lexikon voranzustellen; so über Götterlisten der Babylonier, über Theogonie, Gottesvorstellung der Babylonier, Beziehung der babylonischen Religion zur hebräischen. Im letzteren Paragraphen ist es ihm vor allem darum zu tun, einen exzessiven Panbabylonismus zu bekämpfen, wie ihn P. Jensen vertreten hat. Es ist das gleichsam eine Erklärung, warum D. die Widmung dieses babylonischen Pantheons „Iesu Christo, Deo vero de Deo vero“ vorangeschickt hat. Unter eigener Seitenzählung ist am Schlufs ein Doppelverzeichnis von Transskriptionen und Zeichen in Autographie angefügt.

Schmidt, E., *Die Hauptgestalten des babylonischen Pantheons zur Zeit der Hammurabi-Dynastie.* Diss. (55. Bonn 1913).

Langdon, S., *Tammuz and Ishtar. A monograph upon Babylonian religion and theology containing extensive extracts from the Tammuz liturgies and all of the Arbela oracles* (XI u. 196 mit 6 Taf. Oxford, Clarendon Press. 10 *s* 6 *d*).

Vgl. Landersdorfer (S. 68).

2. *Geschichte* (allg., israel. u. a.).

Haupt, P., Die altbabylonische Invasion Ägyptens (OrLz XVII 342f): Hält seine Ansicht aufrecht, dafs zur Zeit Pepis II., zwischen der 6. und 9. Dynastie, eine direkte semitische Invasion stattgefunden habe.

Eifsfeldt, O., *Israels Geschichte* (Religionsgeschtl. Volksbücher VI 4, Prakt. Bibelerklärung 4: 52. Tübingen, Mohr. *M* —.65).

Nolte, H., *Die Ureinwohner des heil. Landes, ein Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde.* Progr. (37. Papenburg).

Žuze, P., K pervonačalnoj istoriji Ḫanaana [Zur uranfänglichen Geschichte Kanaans] (Pravoslavnyj sobesědnik [Orthodoxer Gesellschafter] 1914 Febr.).

Böhl, F. M. T., Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller (Theol. Tijdschr. 1914, 5, 371—389).

Richardson, G. H., The most important event in ancient history (BW XLIV 45—48): Hält die Vernichtung des Heeres Sancheribs (4 Rg 19, 35 f) für das wichtigste Ereignis der alten Geschichte, weil es auf die Zukunft den gröfsten Einflufs ausübte.

Rogers, R. W., *Sennacherib and Judah* (Studien [s. S. 65] 317—328): Zu der viel erörterten Frage stellt R. folgende Hauptsätze auf: Is Kap. 36 bis 39 ist ein abgekürzter Bericht aus 4 Rg 18f. Das Datum 4 Rg 18, 13 (14. Jahr des Königs Ḥizkija) ist bloſs vom Redaktor errechnet. Es sind 2 Kriegszüge Sanḥeribs nach dem Westen anzunehmen, der 2. zur Zeit des Tirhaka von Äthiopien. R. sieht einen Beleg für einen solchen 2. Feldzug nach 701 v. Chr. in dem von Scheil gefundenen Täfelchen und in Herodots Angabe (11, 141). R.s Ansicht scheint mir immer noch am besten begründet zu sein.

Desnoyers, L., *Le règne de Josias, roi de Juda, 637—607 avant J.-C.* (BLe 1914, 6, 257—280; 7, 308—325).

Juster, J., *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale.* 2 Bde (XVIII u. 510; VIII u. 338. P., Geuthner).

Algyogyi, H., *Über die Herkunft der Philister* (Akten d. Kongr. deutscher Naturf. u. Ärzte in Wien Sept. 1913, 772—774).

Musil, A., *Syrien in der Weltgeschichte* (Österr. Monatsschr. f. d. Orient XL 28–30): Ein kurzer Überblick mit besonderer Berücksichtigung der alten Zeit.

Meyer. E., *Reich und Kultur der Chetiter* (VIII u. 168 mit 122 Abb. u. 16 Lichtdrucktaf. B., Curtius. *M* 8.—).

Pinches, T. G., *Glimpses of life in Erech* (ExpT XXV 420—423): Nach Keilschrifttäfelchen, die in Warka gefunden wurden, jetzt im Besitz von W. Harding. Sie umfassen die Zeit von Nabopolassar bis zu den Seleuziden. Meist sind es Geschäftsurkunden. P. stellt zusammen, was sich daraus an kulturell Bedeutsamem erheben läſst.

Pfister, F., *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias. Mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem* (Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1914, 11: 32. Heidelberg, Winter. *M* 1.—): Bespricht Episoden aus dem Alexanderroman: Gründung Alexandrias, Alexander und die Gebeine Jeremias, Alexanders Besuch in Jerusalem.

Coyne, J. J. A., *Hellenism and the Aramaean people* (Studies. An Irish quarterly Review of Letters, Philosophy and Science III 64—91): Stellt den Hellenisierungsprozeſs der aramäischen Gebiete auf Grund der Quellen und Literatur schön und übersichtlich dar.

Vgl. Krauss (S. 67), Meiſsner (S. 82).

3. *Geographie.*

Rieſsler, P., *Zur Geographie der Jubiläen und der Genesis* (ThQ XCVI 341—367): Übersetzt Jub. 8, 11 bis 9, 14; 10, 28—36 und rekonstruiert daraus das Weltbild des Verfassers mit vielen geographischen und exegetischen Einzelbemerkungen. Der Umfang der Länderkenntnis läſst die Zeit des Verfassers vor Äschylus, Pindar und Hekatäus (ca 6. Jahrh.) ansetzen. Mit Gn hat Jub. eine gemeinsame Quelle. Das Paradies sucht Jub. im Südwesten Arabiens, und so sei auch Gn zu verstehen.

Müller, W. M., *Die Stadt Lachisch in Hieroglyphen (Nachtrag zu OLZ XVII, 103)* (OrLz XVII 202f): Der Name Ra-kï-ša deckt sich mit dem biblischen Lachiš.

Prince, J. D., *The Babylonian equations for Syria* (AmJsemL XXX 212—218).

Büchner, V. F., *Ekbatana-Hagbatāna* (OrLz XVII 301—304): Zu Hüsing (s. BZ XII 313).

Nöldeke, T., *Αγβατανα* (Hermes XXXIX 476—478): Gegen Hüsing (s. BZ XII 313) verteidigt N. 'Αγβάτανα mit Spiritus lenis und Akzent.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Sayce, A. H., *Recent biblical and oriental archaeology* (ExpT XXV 447f): Über Daiches, S., Babylonian oil magic in the Talmud and in the later Jewish literature (Ld., Jews' College), und den Artikel C. L. Woolleys

über die Begräbnissitten der Hittiter (Annals of archaeology and anthropology 1914 Febr.) auf Grund der Ausgrabungen in Karkemiš.

Bertholet, A., *Aus der Volkskunde der alten Juden* (29. Basel 1913, Ges. f. Volkskunde): Im Anschlufs an das AT, den Talmud u. a. (vgl. Stst XII 174).

Gardiner, A. G., *Prophets, priests and kings* (12°. 344. Ld., Dent. 1 s).

Röck, F., Zu Ferdinand Borks „Neuen Tierkreisen“ (MVAG 1913, Heft 3) (OrLz XVII 385—394): S. BZ XII 318.

Scheftelowitz, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb., hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner, XII 2: 64. Giefsen 1912, Töpelmann. *M* 2.40): Bespricht u. a. auch das Mückennetz in Holofernes' Zelt (nach DLz XXXIV 14, 854 f).

Driefsen, E., Studiën over den godsdienst van Israël. Evolutie of volksgodsdienst? (Katholiek 1914 Mai 415—429).

Meinhold, J., Zur Frage der Kultuszentralisation (Studien [s. S. 65] 299 bis 315): Kommt zu einer Revision der kritischen Anschauung, nach welcher die Kultuszentralisation in der Zeit des Moses noch nicht gegolten hätte. Es gab eine Kultuszentralisation während des Wüstenzuges, indem man sich Jahwe am Sinai lokalisiert dachte und ihn dort verehrte. Einen Wohnort Jahwes in Ḳadeš lehnt M. ab; der Sinai liege in der Nähe (östlich) von Ḳadeš. Ein Bundeszelt gab es nach M. auch. Vielleicht bringt eine nochmalige Revision seiner Ansicht M. dazu, dafs er gerade dem Zelte eine gröfsere Rolle als Kultort zuweist als dem Sinai.

Grimme, H., Spuren von Kinderopfern in Südarabien (ZA XXIX 184 bis 190): Versteht 6 südarabische Inschriften von Kinderopfern.

Van Hoonacker, A., La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé (Rb N. S. XI 161—187): Archäologisch von Bedeutung und dann auch für die atl Kritik. V. H. fafst alles zusammen, was man gegen den Gebrauch des Räucherwerkes und den Bestand des Räucheraltars vor dem Exil angeführt hat, und stellt durch besonnene, ruhige Untersuchung fest, dafs die späte Ansetzung nicht aufrecht erhalten und die Datierung von P auf dieses Moment nicht gestützt werden kann.

Bunzel, U., *Der Begriff der Heiligkeit im AT. Eine ideologische Untersuchung.* Diss. Breslau (52 S.): Ist nur ein Teildruck der demnächst erscheinenden Abhandlung in ihrem Gesamtumfang. B. gibt die Einteilung der ganzen Arbeit an. Der Dissertationsdruck umfafst blofs nach der Einführung (Definition, Etymologie von קדש) vom I. Teil (Heiligkeit von Personen und Sachen) den 1. Abschnitt: Zurückhaltender Gebrauch der Wurzel קדש für heilige Dinge in der vorexilischen Geschichtsschreibung. Wie der erste Teil, so ist auch der 2. Teil: Heiligkeit Gottes, entwicklungsgeschichtlich angelegt.

Schweiger, A., Der Ritus der Beschneidung bei den Zulu (Anthropos IX 53—65): Vom Standpunkt der Missionspraxis aus, ob zuzulassen. Die Beschneidung könne nicht in sich unzulässig sein, weil sie im AT geboten war.

Delporte, L., L'anathème de Jahvé. Recherches sur le Herem préexilien en Israel (RScr V 297—338): Bekämpft die Erklärung, die Stade, Geschichte des Volkes Israel I 489 ff, gegeben hat. Demgegenüber legt D. dar, dafs der vorexilische Bann weder ein Gelübde noch ein Opfer war. Das haben auch katholische Forscher zu Unrecht anerkannt. Man hat darunter zu verstehen einen eingeschlossenen heiligen Raum, den sich Jahwe vorbehielt mit allem, was sich darauf befand; um ihn zu betreten, mufste man sich rituellen Reinigungen unterziehen. D. verfolgt noch die Entwicklung der Gesetze, die den Bann betrafen. Durch seine selbständige Untersuchung des Bannes liefert D. zugleich Mittel, die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben wurden, zu entkräften.

Jirku, A., *Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel.* Habil.-Schrift Kiel 1914 (34. Rostock, Adler).

Wigand, K., *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren* (ARW XVII 413—436): Stellt den Sinn der einzelnen atl Aussagen fest, untersucht ähnliche Vorschriften bei andern Völkern (Ägypter, Araber, Babylonier, Inder, Griechen und Römer) und erörtert dann die Hypothesen, welche über den Ursprung dieser Vorstellung formuliert worden sind. W. selbst nimmt verschiedene Gründe an; besonders sieht er darin das Bestreben, den Fleischgenufs einzuschränken.

Kmosko, M., *Eine uralte Beschreibung der „Inkubation. (Gudea Cyl. A VIII, 1—14)* (ZA XXIX 158—171): Übersetzt und erklärt den Text und beschreibt den Inkubationsritus bei Gudea. Die angeblichen atl Spuren dieses Gebrauches hält K. für einfache Theophanien.

Cohen, H., *Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte* (Korrespondenz-Blatt d. Verb. d. deutschen Juden Nr 14 [1914 Juni], 1—6): Beanstandet diese Übersetzung von רֵעַ und meint, es habe überhaupt jeden andern, nicht blofs den Volksgenossen bezeichnet.

Kharon, A., *Étude sur les principes médicaux et hygiéniques des Hébreux* (64. Toulouse, Dirion. *Fr* 2.—).

Sichel, M., *Die Geistesstörungen bei den Juden. Eine klinisch-historische Studie* (VI u. 81. Lp. 1909, Kaufmann).

Eberharter, A., *Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer. Mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt* (Atl Abhandl. V 1/2: XII u. 205. Münster i. W., Aschendorff. *M* 5.60): Eine sehr dankenswerte Arbeit, die um so mehr Anklang finden wird, als sie die Materialien aus der ethnologischen Literatur in reichlichen Auszügen dem Leser darbietet. Ganz naturgemäfs ist E.s Ziel ein mehr negatives. Was im Namen der ethnologischen Wissenschaft in die atl Nachrichten hineingelesen worden ist, galt es nachzuprüfen, und fast überall mufste der wahre, gerade Sinn des Bibelwortes verteidigt werden gegen tendenziöse Auslegungen. Der Titel deckt sich mit dem der Schrift, die T. Engert, ehemaliger katholischer Theolog, 1905 hat erscheinen lassen, und E. hat auch vorzüglich diesen Anhänger der evolutionistischen Ethnologie als Gegner ausersehen und ihn mit dem einfachen klaren Bibelwort überwunden (s. BZ IV 94). Instruktiv und besonders für Praktiker willkommen ist es, dafs E. die verschiedenen Richtungen in der Ethnologie einander widerlegen läfst. Doch hat E. auch positiv Nutzen gezogen aus den ethnologischen Forschungen, an die er möglichst unbefangen heranzutreten sucht. Umfang der zu behandelnden Begriffe und Einteilung des Stoffes gab sich ihm von selbst an die Hand, so dafs hierüber nicht viel zu sagen ist. E.s Exegese wird meist die Zustimmung der Fachgenossen verdienen. Die breite Klarheit der Diskussion wird weiteren Kreisen besonders angenehm sein. Praktische Register hat der eifrige und kenntnisreiche Verfasser nicht vergessen.

Holzinger, H., *Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel* (Studien [s. S. 65] 226—241): Geht aus von Gn 24, das in seine Bestandteile J^2 und E (nicht J^a und J^b) zerlegt wird, und hebt hervor, wie sich allmählich die Stellung der Frau in der Ehe verbessert hat, und zwar nicht auf Grund babylonischer Einwirkung, sondern infolge von Israel eigentümlichen Anschauungen.

Schellhorn, M., O. S. B., *Die Ehen der Israeliten mit den Volksfremden* (ThprMS XXV 83—98): Stellt zusammen, was vor Moses, durch Moses, nach Moses und zur Zeit des Esra als Gesetz galt, und wie es beobachtet wurde.

Dächsel, G.-A., *Treuverhältnisse im AT. Eine biblisch-rechtliche Studie.* Diss. Breslau (62 S.): Nur der 1. Teil wird hier veröffentlicht. D. bespricht die Treuverhältnisse weltlicher Art: A) das Rechtsverhältnis zwischen König und Untertanen; B) das Rechtsverhältnis zwischen Ober-

lehensherr und Vasallen. Der 2. Teil, der später erscheinen soll, wird die Treuverhältnisse geistiger Art darstellen: A) das Rechtsverhältnis zwischen König Jahwe und seinen Untertanen, den Israeliten, B) das Rechtsverhältnis zwischen Jahwe, dem König der Könige, und seinen Vasallen.

Stave, E., Folkmakt och kungamakt i Israel (Bibelforskaren 1914, 3).

Nikel, J., *Der Friedensgedanke im AT.* Festrede, geh. z. Feier des Geburtstages Sr. M. d. Kaisers Wilhelm II. in der Aula Leopoldina der Universität Breslau am 27. Januar 1914 (19. Als Manuskript gedruckt): Kaiser Wilhelm wurde gerade als Friedensfürst am höchsten gefeiert, und so legte der Tag dem Festredner den Gedanken an den Frieden nahe, der einige Monate später ein so jähes Ende finden sollte. Da N. den Friedensgedanken in seiner geschichtlichen Verwirklichung im AT schildern wollte, so ist der gröfste Teil der Abhandlung etwas kriegerisch ausgefallen, und erst die Prophetenzeit erfafste klar einen Weltfrieden, den aber erst eine ferne Zukunft zu bringen versprach. N. deutet an, dafs der vom AT ersehnte Friede auf ethisch-religiöser Grundlage sich aufbauen sollte, ein Gedanke, den er auch in den nachbiblischen Friedensbestrebungen beschlossen sieht.

Ferrini, C., Ricerche sulla capacità giuridica presso gli Ebrei (Sc 5. S. VI 75—88): Wurde schon April 1877 an der Universität Pavia vorgetragen. Der Verfasser starb 1902 und soll nun beatifiziert werden. Die Arbeit des damals kaum 18jährigen F. macht mehr Anspruch, als Charakteristik der Persönlichkeit gewürdigt zu werden denn als wissenschaftlich förderliche Leistung. F. zählt die Beschränkungen auf, welche den Personalrechten Eintrag tun konnten: Sklaverei und Fremdtum; andere Beschränkungen des Persönlichkeitsrechtes werden nur kurz berührt. F. berücksichtigt auch einigermafsen die nachbiblische Literatur.

Weismann, J., *Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Recht.* Aus der Festschrift f. Adolf Wach (100. Lp. 1913, Meiner. *M* 3.50): S. BZ XII 91.

Sulzberger, J. M., The ancient Hebrew law of homicide I (JqR N. S. V 127—161): Anfänglich richtete man sich nach den einheimischen kanaanitischen Sitten. Erst unter Salomo begann die Bemühung, das Bundesgesetz demgegenüber ein- und durchzuführen. Nach einem Kampf von hundert Jahren gelang dies.

Stark, *Das biblisch-rabbinische Handelsgesetz.* Sep.-Abdr. aus dem Prager Tagblatt (Prag 1913).

Bertholet, A., *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.* 2., gänzlich umgearb. u. verm. Aufl. Mit 2 Abb. im Text und 1 Taf. (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 16: IV u. 58. Tübingen, Mohr. *M* 1.50).

Elhorst, H. J., Die israelitischen Trauerriten (Studien [s. S. 65] 115 bis 128): Sie sind weder Abwehrmittel gegen die Totengeister noch Reste ehemaligen Totenkultes, sondern gehen aus zwei Gedanken hervor: aus der Fürsorge für den Toten und aus dem Gedanken, dafs das Sterbehaus von einer Macht eingenommen ist, die man begütigen und daher verehren mufs.

Peters, J. P., The cock in the OT (JbL XXXIII 152—156): Ein Auszug aus dem BZ XII 292 notierten Artikel.

Ljunggren, O., *Bönen i Gamla Testam.* (458. Lund, Gleerupska Univ.-Bokh. *Kr* 4.50).

Grimme, H., Eine südarabische Monatsdarstellung (OrLz XVII 337—342): Mit Tafel. G. erklärt ein bisher architektonisch aufgefafstes Steinrelief im Museum in Konstantinopel als Darstellung des südarabischen Monats.

Cohn, B., Die Stundenteile im jüdischen Kalender (ZdmG LXVIII 375f): Erklärt die 1080 Teile (Ḥalakim) der Stunde und die 76 Augenblicke (Regaim) des Teiles astronomisch.

Lehmann-Haupt, C. F., *Historisch-metrologische Forschungen.* 2. *Die hebräischen Maſse und das pheidonische System* (Klio XIV 345—370): Sowohl die hebräischen Maſse wie das System des Königs Pheidon von Argos (ca 750 v. Chr.) führt L.-H. auf Babylonien zurück. Das hebräische System ist nicht geschlossen, sondern weist auch ägyptische Einflüsse auf. Eine groſse Zahl von anregenden Bemerkungen, die schwer kurz zusammenzufassen sind, fügt L.-H. ein und an.

2. *Ausgrabungen.*

Rudnitzky, N., *Die Bibel im Lichte der neuesten Ausgrabungen.* Vortrag (32 mit Abb. Bonn, Schergens. *M* —.40).

Vincent, H., O. P., *Gézer et l'archéologie palestinienne après six ans de fouilles* (Rb N. S. XI 373—391): Ein zusammenfassender Überblick über die Ergebnisse der Ausgrabungen. Der Schluſs sollte im Oktoberheft der Rb erscheinen, das uns nicht mehr zugegangen ist.

Vincent, H., O. P., *Un hypogée cananéen à Béthanie* (Rb N. S. XI 438—441).

Kolmodin, J., *Petrastudier* (Bibelforskaren XXX 241—247): Zu Dalmans 2 Werken über Petra (s. BZ VII 85, X 310).

Eberharter, A., *Die babylonische Ruinenstätte Warka* (ThprQS LXVII 630—634): Belehrt kurz über die Ausgrabungen der biblischen Stadt, welche Klärung in manchen Fragen verspricht.

3. *Inschriften.*

Baneth, D. H., *Bemerkungen zu den Achikarpapyri* (OrLz XVII 248—252 295—299 348—353): Gibt einzelne Beiträge, um Text und Erklärung der Papyri sicherzustellen.

Gray, G. B., *Children named after ancestors in the Aramaic papyri from Elephantine and Assuan* (Studien [s. S. 65] 161—176): Findet die ältesten Belege für die Praxis, die Kinder nach Vorfahren, besonders nach dem Groſsvater zu nennen, und will daraus auch noch Schlüsse darüber ziehen, in welcher zeitlichen und sonstigen Beziehung einige von den Papyri stehen.

Nöldeke, T., *Zum Achiqar* (ZdmG LXVII 766): Zu ארחא = Halbziegel.

Stummer, F., *Der kritische Wert der altaramäischen Aḫikartexte aus Elephantine* (Atl Abhandlungen V 5: VII u. 86. Münster i. W., Aschendorff. *M* 2.50): Die Arbeit ist philosophische Doktordissertation von Würzburg. S. hat sich einen höchst modernen Gegenstand gewählt und ihn nach allen Seiten hin beleuchtet. Der 1. Teil ist eine Vorarbeit, die allseits gut aufgenommen werden wird. S. hat die bisherigen kritischen Arbeiten am Text gesichtet und das Haltbare herausgestellt und eigene Konjekturen beigefügt. Die folgenden 3 Teile stellen das dar, was man sonst Literarkritik oder höhere Kritik nennen mag. S. untersucht, welche einzelnen Züge etwa auf Grund der Papyri als original betrachtet werden dürfen. Wiewohl wenig festes Material vorliegt, läſst sich doch mit Hilfe mancher innerer Gründe eine wesentlich einfachere Gestalt der Erzählung herausschälen. Die sog. Achikarsprüche erweist Verf. als ein sekundäres Stück, das nicht von Anfang an in organischer Verbindung mit der Erzählung stand. Interessant ist auch die Beziehung dieser Sprüche zur atl Spruchliteratur. Daſs damit eine Abhängigkeit der biblischen Literatur von der orientalischen Literatur sicher erwiesen wäre, will Verf. nicht behaupten. Doch glaubt er diesen Punkt besonderer Beachtung empfehlen zu dürfen. Wenn er die Spruchliteratur exilisch und nachexilisch sein läſst, so liegen hierfür auch noch Momente unabhängig von den Achikarsprüchen vor. S. nimmt nichtjüdischen, näherhin babylonischen Ursprung für die Erzählung an, und dürfte damit wohl Recht behalten. Achikar gilt ihm nicht als geschichtliche Persönlichkeit. Mit groſsem Interesse folgt der Leser der gewandten und ergebnisreichen Untersuchung.

Stummer, F., *Zu den aramäischen Achikarsentenzen* (OrLz XVII 252 bis 254): Zu Pap. 54, 7; 55, 1 f; 56, I 8.

Van Hoonacker, A., *Bethel TQM* (ZA XXIX 204): Zu Sachau, Aram. Papyrus Nr 25, 6 10. Er liest itakim, Ifteal von ekemu retten.

Wilson, R. D., *The papyrus of Elephantine* (PrthR XII 411—426): Will einen kurzen und gemeinverständlichen Bericht über den Inhalt der Papyri geben. In übersichtlicher Weise stellt W. zusammen, was uns die Papyri über bürgerliche und militärische Verwaltung und Geschichte des persischen Reiches, über Religion, Namen, Literatur und Sitten der jüdischen Kolonie in Elephantine erkennen lassen. Die bedeutendsten Papyri bietet W. in Übersetzung.

Meifsner, B., *Der Anfang des zerbrochenen Prismas Asarhaddons restauriert* (OrLz XVII 344—346): Auf Grund neu gefundener Fragmente kann man die Berichte über den Beginn der Regierung A.s fast vollständig wieder herstellen. Die Thronstreitigkeiten sind auch aus der Bibel bekannt.

Unger, E., und ***Weifsbach, F. H.***, *Ein Fragment der neubabylonischen Inschrift Nebukadnezar's vom Nahr el-Kelb* (ZA XXIX 181—184): Mit Tafel.

Bauer, H., *Die* כלמו*-Inschrift aus Sendschirli.* Mit 1 Taf. (ZdmG LXVII 684—691): Neue kritische Bearbeitung mit Übersetzung.

Thompson, R. C., *Some notes on a new Hittite inscription found at Carchemish* (PSbA XXXVI 165—167).

Jaussen et ***Savignac***, *Inscription nabatéenne d'el-ʿEla* (Rb N. S. XI 265 bis 269).

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen u. Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

תנ"ך עם פירוש מדעי. **Biblia hebraica** *cum commentariis criticis* adiuvantibus doctoribus. *Liber Numeri:* ספר במדבר. Kommentiert von A. Kahan (111. Berditschew 1913, Kahan. *R* 1.25).

Ehrlich, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches.* VII: *Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik. Nachträge, Verzeichnisse und Gesamt-Register* (476. Lp., Hinrichs. *M* 16.—): S. BZ XII 85.

Fraatz, W., *Die Geisteswirkungen nach den jüdischen Apokalypsen (Dn, Henoch, 4 Esr, Bar).* Progr. Fürstenwalde, Gymnasium, 1913 (33 S.).

Kautzsch, K., *Die Philosophie des AT* (Religionsgesch. Volksbücher VI 6: 56. Tübingen, Mohr. *M* —.50).

Peters, N., *Der Krieg des Herrn* (Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* —.75): 13 erzählende und 26 poetische Abschnitte des AT als erbauliche Lektüre für die Kriegszeit mit kurzen Erläuterungen (nach ThG VI 759).

Ridderbos, J., *De „armen" en de „zachtmoedigen" in het OT* (Geref. th. Tijdschr. 1914 Mai 18—29).

Sandberg, F., *Trosvittnen i Gamla Test.* (215. Stockholm, Ev. Fosterl.-Stift Förl. *Kr* 1.50).

Tredici, G., *A proposito di una recensione* (Sc 5. S. V 505—510): T. hatte Carraras Werk (s. BZ XII 318) besprochen. C. veröffentlicht eine 2. Auflage mit einer Antikritik, zu der wiederum T. seinerseits sich äufsert. Da die Notiz BZ XII 318 im wesentlichen auf der Besprechung T.s beruht, sei von diesem Streit Notiz genommen.

Tucker, Luise E., *Readings from the OT.* Arranged and edited (N. Y., Sturgis. $ 1.25): Wählt eine Reihe von Naturbeschreibungen, Bildern des Hirten- und Hoflebens, Charakterstudien, Kriegs-, Fest- und Andachtslieder aus, um die Schönheiten des AT zu beleuchten (nach The cath. World XCIX 836 f).

Waldstetter, R., *Eine neue Bibel* (Deutsche Rundschau CLIX 144—149): Über Kaegi (s. BZ XII 316). Im 1. Bd. K.s ist die Mehrzahl der atl Bücher in abgekürzter Form erschienen. W. erhebt Einspruch gegen die Reklame, die für Kaegi gemacht wird. Die neue Bearbeitung verdient das Lob nicht, ob man den vollen Geistes- und Stimmungsgehalt oder die organische Entwicklung des Stoffes oder die edle volkstümliche Sprache zum Ausgangspunkt für das Urteil nimmt. Von unserem Standpunkt aus ist es bedenklich, wenn K. das Unorganische, die Willkür, das Gestrüpp (nämlich Anekdote und Episode) auf ein erträgliches Mafs zurückschneiden will.

Wassink, D. K., *Het volkslied bij Israël* (Geloof en Vrijheid 1914, 4, 333—364). Vgl. Stummer (S. 81).

2. *Das AT und aufserbiblische Überlieferungen.*

Schultz, W., *Rez.* über Stucken [s. BZ XI 304] (OrLz XVII 210—215): Im allgemeinen lehnt S. St.s Phantasien ab, hebt aber manche Einzelheit als beachtenswert hervor.

Johns, C. H. W., *Survey of recent Assyriology.* Third period 1910—1913 (76. Edinburgh, Schulze).

Jastrow, M., jr., *Hebrew and Babylonian traditions.* The Haskell lectures delivered at Oberlin College in 1913, and since revised and enlarged (XVII u. 376. N. Y., Scribner. $ 2.50): S. BZ XII 319.

Offord, J., *Coincidences of Hebrew and cuneiform literature* (PEF XLVI 140—146): Stellt einige Fälle zusammen, wo das AT aus den Keilschriften eine neue Beleuchtung erhält: Hab 3, 3—6, die Gottheit רשף, 1 Sm 6, der Fliegengott von Ekron (4 Rg 1), der Gott Ramman, Os 13, 14, Job 18, 8, Hab 1, 15 f, Ps 18, 4 f, Job 30, 23.

Was ist's mit dem sog. „antiken" Weltbild? Eine Anfrage an die Fachgelehrten (AelKz XLVII Nr 31, 734 f): Nach den einen soll das antike Weltbild die Glaubwürdigkeit der Bibel untergraben, nach andern, z. B. E. Hoppe, Jahrbuch der theologischen Lehrkonferenz in Mölle (1914), sollen bereits die Alten so über die Welt gedacht haben, dafs ihre Aussagen nur dem Augenschein gegolten haben. Der Fragesteller will eine klare Antwort von Philologen und Assyriologen.

Kugler, F. X., *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen.* Ergänzungen zum I. u. II. Buch. 2. Teil. IX.—XIV. Abhandlung: *Sternkunde und Chronologie der älteren Zeit* (IV, 141—242. Münster, Aschendorff. *M* 7.50).

Weidner, E. F., *Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre nebst Studien über Fixsternhimmel und Kalender.* Mit 1 Tafel (Im Kampf um den Alten Orient. Wehr- und Streitschriften, hrsg. von A. Jeremias und H. Winckler (†), 4: VIII u. 96. Lp., Hinrichs. *M* 2.—).

Loisy, A., *La cosmogonie des Arunta* (RHLr N. S. V 252—274): Würdigt vom kultur- und religionsgeschichtlichen Standpunkt aus die kosmogonischen Mythen des genannten australischen Stammes.

Böhl, F. M. T., *Sumerische Mythen von Sintflut und Sündenfall* (Theol. Tijdschr. 1914, 5, 470—472).

Langdon, S., *A preliminary account of a Sumerian legend of the Flood and the Fall of Man* (PSbA XXXVI 188—198): Ist enthalten in Nr 4561 der Nippur-Sammlung, welche das Museum der Pennsylvania-Universität besitzt. Es soll eine 2. nordische Version der Sündflutgeschichte mit dem Namen des Noah (Tagtug von teg = nâḫu) sein gegenüber der schon längst bekannten südlichen Form und soll die direkte Vorlage des biblischen Berichtes enthalten. Eine Sündenfallgeschichte schliefst sich an, die aber zeitlich vor die Flut zu verlegen ist. A. H. Sayce unterstreicht in einer beigefügten Note die Bedeutung des Fundes. — Dazu **Schollmeyer, A.**, O. F. M., *Neue Texte zur babylonischen Urgeschichte* (ThG VI 740—742): Referat.

Lippl, J., Die biblischen Abrahamerzählungen und die orientalistische Geschichts- und Religionsforschung (ThprMS XXIV 459—467 541—551 669 bis 681): Wendet sich u. a. eingehend gegen den Mythologisierungsversuch Völters und der Panbabylonisten, lehnt die Sagentheorien ab, um die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Berichte zu erweisen und Abrahams Bedeutung für die Offenbarung und den Offenbarungscharakter seiner Religion zu bekräftigen.

Volkov, J. M., *Zakony vavilonskago capja Hammurabi. Kulturno-istoričeskie panigatniki drevnjago vostoka [Die Gesetze des babylonischen Königs Hammurabi. Kulturhistorische Denkmäler des alten Orients]* (IV u. 80. St. Petersburg. 70 *Kop.*).

Die Tontafeln *von El-Amarna.* Erster Teil. Nach den Originalen neubearbeitet und autographiert von O. Schröder (Vorderas. Schriftdenkmäler XI 1 : 104. Lp., Hinrichs. *M* 9.—).

Ebeling, E., *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien. Babylonische Quellen, übersetzt.* Progr. (32. B., Weidmann. *M* 1.—).

β) Der Pentateuch.

1. Pentateuchkritik.

Aalders, G. C., De strijd om den Pentateuch (Geref. th. Tijdschr. 1914 Mai 4—17).

Baumgärtel, F., *Elohim aufserhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch* (Beitr. z. Wiss. v. AT, 19. Heft: VIII u. 90. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

Budde, K., Ellä toledoth (ZatW XXXIV 241—253): Richtet sich gegen Smend (s. BZ XI 95 323), besonders gegen dessen Annahme, dafs die angeführte Formel einer jüngsten Überarbeitung von P zuzuweisen sei.

Dahse, J., *A fresh investigation of sources of Genesis.* Translated by F. E. Spencer (Ld., Soc. of promot. christian knowledge. 6 *d*).

Dahse, J., Die gegenwärtige Krisis in der atl Kritik (Ev. Kz LXXXVIII Nr 23—26, 360—362 369—374 388—392 402—408): Gibt einen Vortrag wieder, in dem D. seine bekannte Gegnerschaft gegen die Annahme von Quellenschriften wiederholt kundgibt und begründet. — Ist auch gesondert erschienen mit dem Zusatz: Ein Bericht (30. Giefsen, Töpelmann. *M* —.40). — Dagegen *König, E., Die gegenwärtige Krisis in der Pentateuchkritik* (NkZ XXV 798—820).

Dahse, J., Is the documentary theory tenable? II (Bs LXXI 331—342): S. BZ XII 319.

Hempel, J., *Die Schichten des Dt. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte.* Diss. Lp. (Beitr. z. Kultur- u. Universalgesch., hrsg. von K. Lamprecht, Hft 33: IX u. 288. Lp., Voigtländer. *M* 9.—): Das Gesetzbuch des Josias beruhte bereits auf allerlei Quellen und Vorarbeiten. H. sucht sie aufzuspüren. Er zieht auch die geschichtlichen und paränetischen Teile in die Untersuchung ein (nach DLz XXXVI Nr 6, 282 ff).

König, E., A statement concerning my participation in the present discussion of modern pentateuchal criticism (Bs LXXI 678 f): Übersetzt von F. C. Geiser. K. verteidigt sich gegen Wiener (ebd. 466 Anm.).

Simpson, D. C., *Pentateuchal criticism* (224. Ld., Hodder. 2 *s* 6 *d*).

Skinner, J., *The divine names in Genesis* (312. Ld., Hodder. 6 *s*): S. BZ XII 96.

Van der Heeren, A., De geminis narrationibus in s. Scripturis. Narratio diluvii (Collationes Brugenses XIX 339—350 406—417 462—478): Führt zuerst eine Reihe von Exegeten und Dogmatikern an, welche Doppelerzählungen mit der Inspiration vereinbar halten. V. d. H. hält solche mit der Inspiration für vereinbar, sofern die Widersprüche als nicht wirklich gemeinte Tatsachen sich kundgeben. Letzteres ist schon der Fall, wenn divergierende Dubletten vom Schriftsteller aufgenommen sind.

Einwände dagegen löst V. d. H. in geschickter Form. Die genaue Untersuchung führt ihn nun tatsächlich zur Anerkennung von Doppelerzählungen in der Sündflutgeschichte, die unter sich nicht ausgleichbare nebensächliche Unterschiede aufweisen und deshalb als vom Verfasser nicht geschichtlich gemeint betrachtet werden können. Die gewissenhafte Untersuchung der Frage wird sicher manche unberechtigte Bedenken gegen die Quellenscheidung verscheuchen.

Weber, E., *Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis.* B. *Die Josephsage* (ZatW XXXIV 199—218): S. BZ XII 323. Wie im früheren Artikel sucht W. auch hier durch eine ins einzelnste gehende Untersuchung die literarische Struktur des Kapitels zu finden. Als Ziel schwebt ihm eine auch metrisch sich kundgebende Quellenscheidung vor, und dieses Ziel erreicht er auch, freilich gar manchmal nicht ohne von sonstigen text- und literarkritischen Grundsätzen abzuweichen.

Wiener, H. M., *The pentateuchal text, the divine appellations, and the documentary theory. A reply to Dr. Skinner* (Bs LXXI 218—268): Gegen Skinner (s. BZ XII 96 u. oben), mit dem sich W. auseinandersetzt, soweit es Dahses Artikel (s. BZ XII 320) noch nicht getan hat. W. handelt vom samaritanischen Text und seinem Wert, der Architypustheorie und dem MT, vom Verhältnis des MT zur Vulgata, vom Wert des MT, Textgeschichte, von den Gottesnamen in der LXX und im MT, Inferiorität des MT, um dann zu schliefsen mit der Thesis: die Urkundentheorie müsse bekämpft werden. — Auch sep. unter dem Titel: *The pentateuchal text. A reply to Dr. Skinner* (Ld., Stock. 6 *d*): Auf den 2 Seiten der Prefatory Note wendet W. sich gegen König (s. BZ XII 320) und gibt an, welche Partien seiner Schriften bereits im vornhinein Königs Ansichten widerlegt haben.

Wiener, H. M., *Historical criticism of the Pentateuch. A reply to Dr. Koenig* (Bs LXXI 593—664): Gegen König (s. BZ XII 320). Gesteht in der Einleitung, dafs er die Textkritik als einen Zweig der historischen Kritik betrachte, d. h. dafs er dabei immer Rücksicht nehme auf historische Wahrscheinlichkeiten und Resultate. Dann geht W. im einzelnen auf Königs Einwände ein: Zeit der Zusammenkunft Ex 33, 7—11, Josephsgeschichte, Zahl der Opferstätten Ex 20, 24—26, Glaubwürdigkeitsspuren und Sprachbeweise, mosaische Herkunft des Pentateuchs, Geschichte des MT, Bedeutung der Vulgata für die Textkritik.

Vgl. Van Hoonacker (S. 78), Cornill (s. folg. Notiz), Meinhold (S. 78).

2. *Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.*

Cornill, C. H., *Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog* (Studien [s. S. 65] 101—113): Im 1. Beitrag fördert C. das Verständnis von Gn 49, besonders des Judaspruchs. Exegetisch sucht er ihn zu erklären und will seine Unechtheit jetzt sicher erkannt haben, da Gn 49 wesentlich nordisraelitischen Ursprungs ist und aus der Richterzeit stammt. — Ex 34 enthält auch nach C. einen Dekalog. Er stellt ihn in seiner genauen Zehnzahl her.

Dier, C., O. P., *Genesis übersetzt und erklärt* (III u. 386. Paderborn, Schöningh. *M* 5.60): Die Einleitung konnte D. kurz halten, da er eine Einleitung in den Pentateuch in Aussicht stellt. Dort wird er zeigen, inwieweit er seine ablehnende Haltung gegen jede Quellenscheidung auch wirklich begründen und durchführen kann. In der Erklärung erkennt er die Möglichkeit und Wirklichkeit gegebenenfalls an. Die Auslegung der Gn beginnt mit einer Übersetzung, die nicht sklavisch sich an den hebräischen Text anschliefst, wohl aber von ihm ausgeht. Daran schliefst sich eine Wort- und Sacherklärung, welche den einzelnen Versen folgt. Nach Erledigung gröfserer zusammenhängender Abschnitte werden umfassendere Probleme erörtert. D. hat sich in der katholischen und akatholischen Literatur gut umgesehen und in knapper Form reiches

Studiermaterial geboten. Die ganze Fassung verrät, daſs das erklärende Wort des Lehrers mit in Rechnung gezogen werden muſs. Wenn Verf. einmal die kritischen Fragen ausführlich und für sich durchgearbeitet haben wird, so wird das sicherlich auch seiner Genesiserklärung zugute kommen und sie mehr ausgleichen in dem Sinn, daſs die erfreulichen Ansätze zu einer mehr modernen Auffassung des AT weiter und folgerichtig ausgestaltet werden. Das Druckfehlerverzeichnis ist, soweit der hebräische Satz in Betracht kommt, bei weitem nicht vollständig.

Ryle, H. E., *The book of Genesis in the Revised Version with introduction and notes* (12⁰. 546. Cambridge, Univ. Press. 4 *s* 6 *d*).

Smith, J. R., *Genesis* (PrthR XII 353—366): Homiletisch.

Cereseto, G. G., *Storicità dei primi tre capi della Genesi* (227. Genua, Selbstverlag. *L* 3.—): S. BZ XII 322. Hält alle idealistischen Schöpfungstheorien für unvereinbar mit der „interpretatio authentica" (nach Sc 5. S. V 224 ff).

Wilbers, H., *De historiciteit van Genesis I—III* (Studiën 1914 Mai 388—405).

Peters, J. P., *The wind of God* (JbL XXXIII 81—86): Vgl. **Ders.** ebd. XXX 47 (s. BZ X 99). רחף bedeutet eine heftige Bewegung in Gn 1, 2, Dt 32, 11 und Jer 23, 9. In Dt 32, 11 ist die Vorstellung diese: der Adler stürzt herbei und stöſst die Jungen aus dem Nest und fliegt zum Schutze unter ihnen her. Für Letzteres führt er eine Reihe von Beobachtungen an, die das bestätigen sollen.

Menzinger, O., *Über die Urgeschichte des Menschen* (ThprMS XXV 16—39 144—153): Erörtert in I und II die Reste der ältesten Menschen und die Hypothesen der profanen Urgeschichte. III. Chronologie. Schlieſst sich an Killermann in „Himmel und Erde II: Unsere Erde" an und hält die wissenschaftliche Chronologie für reformbedürftig. Das Alter des Menschengeschlechtes mag nicht viel gröſser sein, als es sich nach den biblischen Nachrichten berechnet.

Keſsler, Lina, *Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach?* (ZatW XXXV 26—44): Es handelt sich Gn 2 und 3 um das Verbot, welches sich nach dem Zeugnis des menschlichen Bewuſstseins gegen den Geschlechtstrieb richtet. K. polemisiert gegen Gunkel und seine Erklärung in vielen Einzelpunkten. Sie will weiterhin darin nicht eine wahre Geschichte, auch nicht eine Parabel wiedergegeben sehen, sondern einen Mythus. Auch dabei nimmt sie Anlaſs, Wundts Anschauungen da und dort zu korrigieren.

Sayce, A. H., *Archaeology of Genesis* (ExpT 1914 Sept.): S. BZ XII 324.

Van Gelderen, C., *Who was Nimrod?* (Exp 1914 Sept.).

Eberharter, A., *Die neueren Hypothesen über die hebräischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob* (ZkTh XXXVIII 656—704): Ohne Überschätzung, aber umso erfolgreicher führt E. die Gründe an, welche dagegen sprechen, die Patriarchen als Stammespersonifikationen, Götter- oder Märchengestalten zu fassen. Der Artikel bietet für weitere Kreise einen guten Überblick über die letzten Entwicklungsformen des biblischen Rationalismus.

Pilter, W. T., *The Amorite personal names in Genesis XIV.* II. *The names of the confederates of Abraham at Hebron, and of Melchizedek* (PSbA XXXVI 125—142 212—230): S. BZ XII 98. Mamre ist westsemitisch, von מרא, nicht babylonisch MAMU-ra (Hommel). Eškol ist das hebräische אֶשְׁכֹּל, kann freilich auch eine bereits vormosaische Korruption von der Zusammensetzung Iš (= Feuergott) + Kal (so Hommel) sein. עָנֵר ist entstanden aus Amm + ner, der Gott Amm ist Licht. Auch der Name Malkiṣedek wird als westsemitischer Name erwiesen. Zum Schluſs faſst P. die Ergebnisse seiner Erörterungen zusammen. Wenn wir absehen von einigen Unsicherheiten, so spricht die Auffassung P.s für Geschichtlichkeit von Gn 14.

Grébaut, S., *Noms des femmes et enfants des fils de Jacob* (ROchr 2. S. VIII 417—419): Aus der äthiopischen Hs Nr 64 in Paris.

Gardner, W. R. W., *Genesis XXXI. 53* (ExpT XXV 426f): Korrigiert ובאלהי אביו נשבע וישבע יעקב בפחד אביו יצחק.

Albrecht, K., *Der Judaspruch Gn 49* (ZatW XXXIV 312f): Gn 49, 10 heifst nach A.: Bis auch sein Geschick (שֶׁלֹּה) sich erfüllt, und darauf hoffen Verwandte (עַמִּים).

Vgl. Wigram (S. 66), Grébaut (S. 68), Holzinger (S. 79).

3. *Auslegung von Ex-Dt.*

***New light** upon incidents in the Exodus* (PEF XLVI 156): Nach einem Artikel von C. M. Cobern über Kadeš Barnea (Homil. Rev. 1914 April 261ff) war das Durchbohren der Felsen eine häufige Sache im mosaischen Zeitalter. Nach alten ägyptischen Texten brauchte der Pharao nur ein Wort zu sprechen und das Wasser lief aus dem lebenden Fels. So sei es auch bei Moses ohne Wunder zugegangen, als er an den Felsen schlug. Dort mag das Wasser seit Erschaffung der Welt verborgen gewesen sein.

Phillipson, J. H., *Manna* (ExpT XXV 429): Fand bei einem Hirtenstamm in Britisch-Ostafrika etwas, was nach seiner Beschreibung sich mit dem Manna deckt.

MacLagan, H., *The book of Deuteronomy interpreted and explained according to its spiritual or internal sense.* With copious reference to the writings of Emmanuel Swedenborg (494. Ld., Gardner).

Riefsler, P., *Das Moseslied und der Mosessegen.* II. *Der Mosessegen* (BZ XII 125—141).

Vgl. Cornill (S. 85), Peters (S. 86), Algyogyi (s. unten).

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jos, Jdc, Sm, Rg, Makk, Tob, Est).

Schenz, W., *Das Buch Josua erklärt* (Kurzgef. wissensch. Kommentar zu den Schriften des AT, I 2: XXVII u. 135 mit 1 Karte. Wien, Mayer. *M* 4.—).

Haupt, P., *Die Schlacht von Taanach* (Studien [s. S. 65] 191—225): Ein vollständiger Kommentar mit textkritischen und sachlichen Bemerkungen ohne Zahl, die sich nicht kurz anführen lassen. H. beginnt mit einer deutschen Übersetzung und schliefst mit einer Wiederherstellung des ursprünglichen hebräischen Textes. — **Ders.**, *Zum Deborahliede* (ZatW XXXIV 229—231): Nachträge zu seinem Artikel in der Wellhausen-Festschrift und zum BZ XII 327 verzeichneten Artikel zu 1 Chr 25, 4.

Burney, C., F., *The topography of Gideon's rout of the Midianites* (Studien [s. S. 65] 87—99): Schickt eine literarkritische Analyse der Gideonerzählung voraus und versucht dann 7, 22^{b} topographisch zu verstehen. Auch hier findet B. zwei Lokalisierungen, die allerdings nicht allzusehr von einander abweichen. An diesen Artikel fügt B. noch Verbesserungen zu 7, 24 und 8, 13.

Bewer, J. A., *The composition of Judges, chaps. 20, 21* (AmJsemL XXX 149—165): Auch hier (vgl. BZ XII 100 316) lehnt B. die Hypothese ab, das Stück sei aus 2 oder gar 3 Quellen zusammengeflossen. Nur eine jüngere theokratische Überarbeitung und vielleicht eine nochmalige glaubt er zugestehen zu können.

Caspari, W., *Die Frau in den Samuelbüchern* (StKr 1915, 1—28): Zieht Schlüsse aus Namen, Stand, Herkunft der Frauen, aus ihrem Beruf und aus den Erzählungen, in die sie verflochten erscheinen.

Algyogyi, H., *Über die angebliche Beulenpest der Philister* (Verh. d. Ges. deutscher Naturf. und Ärzte, 85. Vers. in Wien, vom 21.—28. Sept. 1913, II 2, 334—336): Den Philistern war der Zusammenhang zwischen Mäusen und Pest nicht bekannt; darum darf aus den geopferten Mäusebildern nicht auf Pest geschlossen worden. Ophalim = Beulen ist ebenfalls nicht nach-

gewiesen. Dt 28, 27f kommt Ophalim unter Hautkrankheiten vor, und dem bösartigen Charakter nach möchte A. mit Wahrscheinlichkeit die Pocken oder Blattern darunter verstehen.

Segal, M. H., *Studies in the books of Samuel* (JqR N. S. V 201—231): Bearbeitet kritisch und exegetisch die 3 Davidlieder in 2 Sm: 2 Sm 1, 19—27; 22; 23, 1—7.

Šanda, A., *Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit* (BZF VII 1/2: 84. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—).

Döller, J., *Zu 3 Kg 20, 31f* (BZ XII 235—237).

Risberg, B., *Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern* (Beitr. z. Religionswiss. II 1, 6—31): Zu 1 Makk 2, 7—9; 3, 9f; 5, 66f; 8, 7f; 9, 1; 12, 7 28; 13, 17—19; 14, 28 42, 2 Makk 1, 34; 2, 25; 4, 9; 6, 28; 8, 30; 9, 26f; 10, 10 13 35f; 13, 7; 14, 17 22 23 37f.

Schulte, A., *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias* (BSt XIX 2: VIII u. 146. Freiburg i. Br., Herder. *M* 4.50): S. hat schon vor einiger Zeit eine Teilfrage des Tob in BZ VI 262ff behandelt. Der Artikel war eine Vorfrucht ausgedehnter Tobiasstudien, die der Verf. nun in gewissem Umfang abgeschlossen vorlegt. Es sind „Beiträge", weil der Verfasser nicht alle Probleme des Buches hereinziehen wollte. Vorwiegend ist er textkritischen Dingen nachgegangen. So enthält das, was wir etwa den ersten Teil nennen dürfen, hauptsächlich einen knappen, aber doch erschöpfenden Überblick über den etwas verwirrten textlichen Zustand des Buches. Von Interesse wäre gewesen, wenn S. auch noch sein Urteil hätte abgeben können über die neue Rezension von Tob 2, welche in The Oxyrhynchus Papyri VIII Nr 1076 mitgeteilt wird. Aber der Text ist erst 1911 veröffentlicht worden. Im allgemeinen bekommen wir eine kritische Sichtung und begründete Stammtafel all der verschiedenen Texte, mit denen sich der Tobiasforscher auseinandersetzen mufs. S. spricht sich auch über die Inspirationsfrage aus, soweit Tob dazu Anlafs gibt. Er hält den historischen Charakter des Buches fest, und mit Recht. Daneben will er eine allegorische Absicht des Buches zulassen. Das scheint nun freilich überflüssig, da ja solche Deutungen meist dazu dienen müssen, die geschichtlichen Schwierigkeiten zu decken. Um diese bei Tob für die Inspiration unschädlich zu machen, kann sich S. mit vollem Recht auf die Unsicherheit der Textüberlieferung berufen. In der 2., gröfseren Hälfte seiner Arbeit (S. 45ff) verfolgt S. den Zweck, ein Bild vom Textbestand in deutscher Sprache zu geben. Die Grundlage bildet eine Übersetzung des griechischen Textes von B. Die textkritischen Bemerkungen, die sich an jedes Kapitel anschliefsen, enthalten einen ausführlichen Apparat in deutscher Sprache. Daran fügen sich wiederum kapitelweise erklärende Bemerkungen, die einen knappen Tobiaskommentar darstellen können. Einige Exkurse über die Geschichte, den Dämon Asmodäus, die Tobiasnächte und den weisen Achikar schieben sich an zugehöriger Stelle ein. Dafs S. im letzten Exkurs gar keine Kenntnis vom aramäischen Achikartext, veröffentlicht 1911, verrät, gibt seiner Polemik gegen Vetter (S. 145) ein ganz anachronistisches Gepräge, wenn seine Ansicht auch gerade durch diesen Fund gestützt wird. S.s Buch, die Frucht langjähriger Studien, wird jedem Leser von Tob eine willkommene Stütze sein. Aufser der bewährten kritischen Orientierung wird man besonders die reichhaltige Zusammenstellung der Texte begrüfsen, die eine Reihe nicht überall leicht erreichbarer Werke ersetzt.

Nau, F., *Préceptes anonymes et histoire d'Ahiqar d'après le ms. de Berlin Sachau 162* (ROchr 1914, 2, 209—214).

Prince, J. D., *Note on Vashti* (JbL XXXIII 87—90): Führt den Namen mit Jensen auf den elamitischen Gott MAŠ(BAR)-TI zurück und sucht auch diesen Namen noch weiter zurückzuverfolgen.

Vgl. Scheftelowitz (S. 78), Offord (S. 83), De Bruyne (S. 73).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. Poesie. Job. Pss.

Gordon, A. R., *Pioneers in the study of OT poetry.* III. *Ewald* (ExpT XXV 511—516): S. BZ XI 328. Würdigt anerkennend Ewalds exegetische Arbeit überhaupt, besonders aber seine Ansichten und Anregungen bezüglich der hebräischen Poesie.

König, E., *Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des atl Vers- und Strophenbaues.* Kritisch dargestellt (VIII u. 76. Halle a. S., Buchh. d. Waisenhauses. *M* 2.—).

Lyall, C. J., *The relation of the old Arabian poetry to the Hebrew literature of the OT* (Journ. of the roy. as. Soc. 1914, 253—266): Trotz aller formellen Verschiedenheit stehen sich die altisraelitische und altarabische Poesie doch im Inhalt nahe, da beide unter ähnlichen Bedingungen entstanden.

Rothstein, J. W., *Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik und Exegese des AT* (Beitr. z. Wiss. v. AT, Heft 18: VIII u. 110. Lp., Hinrichs. *M* 3.75). Verteidigt sein früher erschienenes Werk (s. BZ VII 400) gegen Stärk (s. BZ XI 300 328), besonders die Annahme von gleichen Metren gegenüber den vielfach angenommenen Mischmetren (nach PrthR XII 629 f).

Carr, A., *The patience of Job (St. James V. 11)* (Exp 8. S. VI 511 bis 517): Legt Gewicht auf die ὑπομονή, welche Jakobus preist, im Unterschied von der μακροθυμία, welche dem atl Job nach seinem Buche nicht nachgesagt werden können.

Hazelton, G. W., *The book of Job. — Who wrote it?* (Bs LXXI 573 bis 581): Moses schrieb das Buch, als er in Midian weilte. Sein Schwiegervater brachte das in Midian zurückgelassene Manuskript mit, als er Moses in der Wüste besuchte, und so kam es unter die heiligen Schriften.

Humbert, P., *Le poète de Job* (RThPh 1914 Mai 161—177).

Pladra, O., *Die dichterische und religiöse Bedeutung des Buches Hiob, eine Anregung zum Studium des Buches* (37. Langensalza, Beyer. *M* —.45).

Sidersky, D., *Un passage astronomique du livre de Job* (Jas 11. S. III 501 f): In Job 26, 7 sei נֹטֶה nicht „ausdehnen", sondern „neigen" zu übersetzen: „er neigt den Nordpol (oder die Weltachse) über dem Leeren (Raum)". Also kannte der Verfasser die Neigung der Ekliptik.

Kittel, R., *Die Psalmen Israels nach dem Versmafs der Urschrift verdeutscht* (VIII u. 217. Lp. 1915, Deichert. *M* 3.—): Wenig veränderter Abdruck aus dem Psalmenkommentar (s. BZ XII 329) (nach ThLbl XXXV Nr 26, 609 f).

Prinz Max Herzog zu Sachsen, *Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung* (528. Regensburg, Pustet. *M* 5.—).

Goossens, E., *Die Frage nach makkabäischen Psalmen* (Atl Abhandlungen V 4: X u. 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 2.10): Eine tüchtige Dissertation der Universität Münster! G. baut seine Arbeit auf einer erschöpfenden Geschichte dieser Frage auf. Freilich dafs er die Frage nach dem Abschlufs des Kanons, nach dem Abschlufs des Psalters und die Interpolationshypothese drei Perioden zuweist, ist doch mehr künstlich. Aber die Tragweite dieser Momente hat G. mafsvoll und richtig gewürdigt. Ernstlich kann eigentlich blofs die Interpolationshypothese berücksichtigt werden, und gerade die Interpolation weifs der Verfasser geschickt und meiner Ansicht nach entscheidend als unmöglich zu erweisen. Gewundert hat mich, dafs er bei sonstigem ruhigen Urteil das Tendenziöse in seiner Textkritik von 74, 8ᵇ nicht gemerkt hat. Sonst erscheint mir gerade diese Partie, welche die inhaltlichen Anzeichen makkabäischer Herkunft erörtert, wohl gelungen.

Saxby, J. M. E., *Leaves from the Palmist's life* (64. Ld., Elliot. 6 *d*).

Pratt, W. S., *Studies in the diction of the Psalter* (JbL XXXIII 127 bis 151): Vgl. BZ XII 103 329.

Davids, R., *Psalms of the early Buddhists.* II: *Psalms of the brethren* (Ld. 1913, Frowde).

Gunkel, H., *Die Königspsalmen* (Preuſs. Jahrb. CLVIII 42—68): Deutet sie als wirkliche Königspsalmen, die der vorexilischen Zeit angehören. Die Art und Weise der Schilderung der Könige belegt G. aus dem Babylonisch-Assyrischen und Ägyptischen.

Zapletal, V., *Der 2. Psalm* (BZ XII 365—368).

Wiesmann, H., *Ps 24 + 15 (LXX 23 + 14)* (ZkTh XXXIX 404—407): Ps 15, 4^c ist ursprünglich Ps 24, 4^c gewesen. Beide Pss bildeten ehedem ein Ganzes. W. bietet eine Übersetzung mit textkritischen Anmerkungen.

Daiches, S., *Exegetische Bemerkungen.* IV. *Ps 68, 15* (ZatW XXXIV 298f): Zu Schröder (s. BZ XII 329 2do). D. übersetzt: „Wenn der Allmächtige Könige darauf (= auf der Ebene) [als Leichname] ausbreitet, [so ist es, als wenn] es auf dem Salmon schneit."

Thackeray, H. S. J., and ***Barnes, W. E.***, *Psalm LXXVI and other Psalms for the feast of Tabernacles* (JthSt XV 425—432): Ps 76 ist am Laubhüttenfest gebraucht worden und läſst es noch erkennen. Ähnlich sind Ps 118, 25; 29 Überschrift zu beurteilen. Überhaupt sei der Einfluſs der Liturgie auf den Psalmtext in der Erklärung noch nicht hinreichend berücksichtigt.

Wiesmann, H., *Ps 91 (LXX Vulg. 90)* (ZkTh XXXIX 407—410): Stellt die strophische Gliederung des Ps fest, wobei er V. 14—16 zwischen V. 3 und 4 einreiht. Auch sonst unterzieht W. den ganzen Ps der gewohnten sorgfältigen Bearbeitung.

Van Sante, *Le psaume 110 (Vulg. 109) „Dixit Dominus"* (BZ XII 22—28 135—141 238—250).

Maddox, H. E., *The hundred and twenty-first Psalm* (Interpreter X 430 bis 434): Findet im Psalm eine Gegnerschaft gegen den Höhenkult: wenn ich meine Augen zu den Bergen (= Höhenaltäre) erhöbe, würde mir von nirgendwoher Hilfe werden.

Die Gefangenen *Zions in fremdem Lande. Aus einer Sammlung von 7 Liedern über den 126. Psalm* (Saat auf Hoffnung LI 1).

Vgl. Luther (S. 53), Mariès (S. 68), Wikenhauser (S. 68), Mercati (S. 69), Erbt (S. 70), Offord (S. 83).

2. *Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.*

Peters, N., *Die Weisheitsbücher des AT. Übersetzt und durch kurze Anmerkungen erläutert nebst einem textkritischen Anhang* (XI u. 295. Münster i. W., Aschdendorff. *M* 3.80): Eine Frucht der Sirachstudien des Verfassers. P. hat bei seinen Arbeiten gerade die Schönheit und den Wert der atl Weisheitsliteratur kennen und schätzen gelernt und wollte sie auch weiteren Kreisen besser bekannt machen. Zu Sir fügte sich von selbst sein formales und inhaltliches Vorbild, das Buch der Sprüche, und die Weisheit Salomos, die sich in ähnlichen Gedanken bewegt, wenn sie auch einen andern kulturellen Hintergrund aufweist. Und so ist ein recht praktisches Hilfsbuch daraus geworden, das auch weiteren gebildeten Kreisen ein Führer in dieser doch einige Zurechtweisung fordernden Literatur sein kann. P. schickt eine knappe Einleitung voraus, die über das Nötige unterrichtet. Die Hauptsache ist die sorgfältige Übersetzung, die mit den nötigsten Erklärungen am unteren Rande versehen ist. Nur ganz wenige Stellen muſsten in etwas freier Weise wiedergegeben werden, um auch für unser Gefühl jeden Anstoſs im Text zu beseitigen. Für den, der zu tieferem Erfassen fähig ist, hat P. im Anfang noch textkritische Anmerkungen mit Lesarten und Verbesserungsvorschlägen beigegeben. So knapp die Anmerkungen äuſserlich scheinen, so tragen sie im Verein mit der wohlabgewogenen Textwiedergabe den Wert eines für weitere Kreise berechneten und sie vollständig befriedigenden und dabei billigen Kommentars in sich.

Zenner-Wiesmann, *Das Buch der Sprüche. Kap.* 5 (BZ XII 14—21).

Van Loenen Martinet, J., *Een misduide tekst* (NthT III 216—218): Zu Prv 25, 20.

Kamenetzky, A. S., *Der Rätselname Koheleth* (ZatW XXXIV 225—228): קהלת ist Name Salomos, deshalb gewählt, weil in seiner Lebensbeschreibung (Chr) oft das Wort קהל gebraucht wird. Das Femininum bezeichnet vielleicht die Individualität gegenüber dem Kollektivum. Koh ist infolgedessen nach Chr verfafst.

Rhodokanakis, N., *Zur Allegorie des Alters, Qoheleth, Kap. XII* (ZdmG LXVIII 373f): V. 4 bezieht sich auf die Abnahme des Gehörs: es sind verschlossen die Strafsentüren, und der Sprache: es schickt sich an der Vogel (= Zunge) zum Liederschall, aber es ducken sich (= versagen) all die Liedestöchter (= Töne).

Bruston, C., *La traduction du Cantique des cantiques d'après les deux dernières révisions de la Bible protestante française* (RThQr XXIII 156 bis 171): Vergleicht die Revisionen von 1881 und 1911 und beurteilt letztere ungünstiger als erstere.

Baumgartner, W., *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach* (ZatW XXXIV 161—198): Stellt die Einzelbestandteile des Sir nach Art erschöpfend zusammen und findet die reine Spruchdichtung hier im Unterschied von Prv durch Lyrik und andere Gattungen in den Hintergrund gedrängt. Es sei das auf die Entwicklung des literarischen Stiles im Laufe der Zeit zurückzuführen.

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Dittmann, H., *Der heilige Rest im AT* (StKr 1914, 603—618): Dieser Begriff ist von den Propheten nicht geschaffen worden, sondern lag seit alter Zeit vor. Er stellt die Vermittlung her zwischen den oft schroff nebeneinander gestellten Unheils- und Heilsweissagungen. D. schildert nun, welche Rolle der heilige Rest in der israelitischen Prophetie spielt. Er macht seine Auffassung zu Gunsten der Echtheit vieler von andern als Interpolationen verworfenen Heilsweissagungen geltend.

Hedström, A., *Studier i profetiorna* (Upsala, Selbstverl. *Kr* —.50).

Niebergall, F., *Staaterhaltende und staaterneuernde Kräfte im israelitischen Prophetismus* (Die christl. Welt XXVIII Nr 1f, 2—7 28—31): Würdigt von diesem Gesichtspunkt aus einige Propheten.

Pflüger, P., *Der Sozialismus der israelitischen Propheten. Der Sozialismus der Kirchenväter* (39. B., Buchh. Vorwärts. *M* —.75).

S<tave>, E., *En profet i Israel* (Bibelforskaren XXX 409—427): Vortrag über die Aufgabe der israelitischen Propheten. — **Ders.**, *Israels profeter och vi* (ebd. 443—461).

Synave, B., *La causalité de l'intelligence humaine dans la révélation prophétique* (RSphth VIII 218—235): Stellt fest, inwieweit der Prophet als causa instrumentalis und inwieweit er als causa principalis der prophetischen Akte gefafst werden mufs. Ist er bei der vollkommenen Prophetie als causa principalis tätig, so kann er bei der unvollkommenen prophetischen Offenbarung nur als causa instrumentalis in Betracht kommen. S. bewegt sich dabei ausschliefslich auf dem Gebiete der thomistischen Theologie, erkennt aber an, dafs die Rücksicht auf die positiven Angaben der Bibel einige neue Probleme aufwerfen und andere Nuancen der Lösungen zur Folge haben würde.

Thomas, D. E., *The psychological approach to prophecy* (AmJTh XVIII 241—256): Stellt zuerst fest, dafs Vorgeschichte und Gegenwart, nicht minder die eigene Anlage grofsen Einflufs auf den Propheten ausüben. Wenn es sich darum handelt, zu erklären, was den Propheten zum Propheten macht, versagt T. einigermafsen. Er will die angegebenen Voraussetzungen möglichst ausgiebig für die Entstehung des prophetischen

Bewufstseins beiziehen, aber schliefslich es doch nicht ganz darin aufgehen lassen. Eine klare Formel für die göttliche Mittätigkeit findet er nicht.

Torge, P., *Aus Israels Propheten. Amos, Hosea, Jesaja. Jeremia. Deuterojesaia* (Religionsgesch. Volksbücher IV 5, Praktische Bibelerklärung 5: 12⁰. 52. Tübingen, Mohr. *M* —.65).

Bruston, E., *Deux précurseurs du Christ. Jérémie et le second Esaïe.* Conférences (71. Montauban, Impr. coopérative).

Lemcke, G., *Die Prophetensprüche des Amos und Jesaja metrisch-stilistisch und literar-ästhetisch betrachtet.* Diss. Breslau (113 S.).

Vgl. Robinson (S. 64), Krauss (S. 67), Marti S. 94).

2. Die grofsen Propheten (Is, Jer, Ez).

Halévy, J., *Recherches bibliques: Le livre d'Isaïe* (Rsém XXII 117 bis 148): S. BZ XII 333. Bis 40, 31.

Beer, G., *Zur Zukunftserwartung Jesajas* (Studien [s. S. 65] 13—35): Stellt fest, dafs die Zukunftserwartung im Is zwiespältig sei, und löst den Widerspruch durch eine Trennung der Bestandteile: wo Assur als Zuchtrute in der Hand Jahwes erscheine — „Pro-Assurstücke" —, sei echtes Gut des Isaias; bei den „Anti-Assurstücken" sprechen auch noch andere gewichtige Gründe gegen die Echtheit. Letztere stellen eine Umbildung oder Vergröberung des isaianischen Zukunftsbildes dar.

Peters, J. P., *A Hebrew folksong* (JbL XXXIII 158f): Gegen Clays Kommentar zu Is 1—39 hebt P. hervor, dafs 3, 18—23 offenbar ein Gedicht ist, wie P. es schon JbL 1885 ausgeführt hatte.

Smith, J. M. P., שְׁאָר יָשׁוּב (ZatW XXXIV 219—224): Mit dieser Form des Namens kann man keine entsprechende Deutung finden. Deshalb erklärt S. שְׁאָר־יֵשֵׁב „nur ein Rest wird bleiben" bei der assyrischen Gefangenschaft. Nach der Rückkehr aus dem Exil änderte man die Stelle in ש׳ יָשׁוּב.

Guthe, H., *Zeichen und Weissagung in Jes 7, 14—17* (Studien [s. S. 65] 177—190): Fafst dieses Zeichen nicht als eine Weissagung und Bestätigung der früheren Weissagung, sondern blofs als eine rhetorische Beleuchtung der vorausgehenden Ankündigung, wie etwa manche Propheten durch symbolische Handlungen ihre Weissagungen eindrucksvoller gemacht haben. Befriedigend wird dadurch der Text sicherlich nicht.

Van Gilse, J., *Jesaja XXIV—XXVII* (NthT III 167—188): Wie Abd (s. BZ XII 109) sucht V. G. auch die sog. jesaianische Apokalypse möglichst spät zu datieren. 25, 6—8 setzen einen Universalismus voraus; 26, 9 ist (allerdings mit einer Korrektur) von der ersten Auferstehung zu erklären; infolgedessen mufs der Redaktor im Anfang der christlichen Zeit gelebt haben. Um diesen Ansatz durchführen zu können, mufs V. G. Moab 25, 10 als Rom erklären. Auf Grund der Absicht des Redaktors verlegt er die Entstehung in das Jahr 119 n. Chr. Um diese Kapitel unauffällig an die Leser heranzubringen, habe der Redaktor sie sozusagen unter die Prophetien des Isaias eingeschmuggelt. Zum Schlufs gibt V. G. noch einen Ausblick, wie sich die Entwicklung des AT darstellen mufs, wenn man die Bedeutung des Jahres 70 n. Chr. ebenso hoch anschlägt wie die des J. 586 v. Chr. Er fühlt, dafs seine Ansichten reichlich „revolutionär" sind, hofft aber trotzdem, dafs sie sich durchführen lassen.

Bertholet, A., *Textkritische Bemerkungen zu Deuterojesaja* (Studien [s. S. 65] 37—47): Mit Hilfe der LXX und der Metrik glaubt B. neue Verbesserungen vorschlagen zu können zu Is 41, 2 27; 42, 8; 44, 11; 45, 20f; 49, 17; 51, 1 5 6 8 12 14; 52, 7; 54, 2f.

Grefsmann, H., *Die literarische Analyse Deuterojesajas* (ZatW XXXIV 254—297): Gibt eine nüchterne und überzeugende Methode an, wie man den literarischen Aufbau der Prophetenschriften feststellen kann, und

findet in Is 40—55 = 333 Verse ca 49 selbständige Stücke. Er stellt auch noch eine Klassifizierung her, soweit sie sich durch verschiedenen Inhalt auszeichnen. Aufser Formeln läfst G. den logischen Zusammenhang mafsgebend sein, um die einzelnen Abschnitte festzustellen, und damit wird er die kräftigsten Kriterien der Komposition verwertet haben. Der umfangreiche Artikel kommt fast auf alle literarischen Erscheinungen im sog. Deutero-Is zu sprechen und erörtert im Anhang auch noch die Ebed-Jahwe-Lieder, die ihm keine einheitliche Gruppe darstellen. Der Ebed-Jahwe ist aber eine Einzelpersönlichkeit.

Frank-Kamenetzky, J., Eine altarabisch-hebräisch-ägyptische Metapher (OrLz XVII 394): Es handelt sich um die kosmogonische Vorstellung, dafs das Wasser die Erde befruchtet. Spuren davon finden sich auch Is 45, 8; 55, 10.

Klostermann, A., Zur Erklärung des Buches Jesaja (ThLbl XXXV Nr 22, 505—514): Ausführliches kritisches Referat über Ziemer (s. BZ XI 333).

Riefsler, P., *Der Prophet Jeremias.* 1. u. 2. Aufl. (BZF VII 5: 36. Münster i. W., Aschendorff. *M* —.50).

Schumann, Jeremias ein Prediger für unsere Zeit („Dienet einander" 1914 Nr 2 u. 3).

Mowinckel, S., *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Skrifter utgit av videnskapsselselskapet i Kristiania 1913, II. Hist.-filos. Kl. Nr 5: 68. Kristiania, Dybwad. *Kr* 2.15): Die prophetischen „Reden" sind nur in der Ekstase hervorgestofsene kurze Orakel, die Prophetenschriften nachträgliche Sammlungen solcher Orakel. Bei Jer zeigen Parallelen, dafs das Buch aus mehreren schriftlichen Quellen zusammengearbeitet ist. Zur Literarkritik stellt M. folgende Thesen unter Beweis: Das eigentliche Buch umfafst Kap. 1—45; Kap. 46—51 sind ein späterer Anhang. Ersteres ist aus vier verschiedenen Quellen zusammengearbeitet. In der Feststellung dieser Quellen besteht die Hauptarbeit M.s. Am Schlufs behandelt er auch noch die Zusammenfügung derselben zu einem Buche.

Kreipe, E., *Das literarische Problem des Buches Ezechiel.* Progr. Hamburg, Wilhelms-G. 1913 (53 S.).

Vgl. Peters (S. 86), Fraatz (S. 82).

3. Die kleinen Propheten (allg., Os, Am, Abd, Jon, Mich, Hab, Soph, Zach).

Jensen, J. K. R., *Amos og Hosea* (122. Kopenhagen, Gyldendal. *Kr* 2.50).

Baumgartner, W., *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?* Diss. (55. Zürich 1913): S. BZ XI 335, XII 109.

Peiser, F. E., *Hosea. Philologische Studien zum AT* (IX u. 87. Lp., Hinrichs. *M* 3.60): Im 1. Kapitel stellt P. den herkömmlichen Text dem rekonstruierten Texte gegenüber. Die ausgesonderten Glossen stehen bei letzterem am Rand und werden in den Anmerkungen kurz charakterisiert. Darunter steht eine Übersetzung des neugewonnenen Textes. Das 2. Kap. behandelt die Entstehungsgeschichte: Der ursprüngliche Text ist israelitisch und ist in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. in den jüdischen Literaturbetrieb übergegangen. 3. Kap.: 1. Anfang der judäischen Benutzung, 2. Lehrtätigkeit von Interpretatoren bis zum 3. Jahrh., 3. Die folgende Zeit bis zu den Massoreten. Das 4. Kap. stellt die Ergebnisse für die Metrik zusammen (nach der Selbstanzeige OrLz XVII 254 ff).

Budde, K., Zur Geschichte des Buches Amos (Studien [s. S. 65] 63—77): Beschäftigt sich mit dem unvollständigen geschichtlichen Stück 7, 10—17 und nimmt an, dafs es ursprünglich am Anfang des Buches gleich nach der Überschrift vollständig gestanden hatte und dann unter Weglassung alles Entbehrlichen wegen des enthaltenen Prophetenspruchs nach 7, 9 eingefügt worden sei.

Caspari, W., Die Nachrichten über Heimat und Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser (NkZ XXVI 143—168): Die Reden sind nicht chronologisch geordnet. Oseas wird mit dem Nordreiche zu Grunde ge-

gangen sein. C. unterscheidet die Hände, durch die das Buch seine gegenwärtige Gestalt erhalten hat: ein Sammler und ein Überarbeiter. Gegenüber Hölscher (s. BZ XII 332) hält C. die Erzählung von Oseas' Ehe für genau den Tatsachen entsprechend. Der Ehebruch seines Weibes bestand darin, dafs sie sich zu kultischen Zwecken preisgab. Auch noch andere Punkte behandelt C., meist gegen Hölscher polemisierend.

Caspari, W., *Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt?* (NkZ XXV 701—715): Nicht Amos, der nicht einmal einen literarischen Grund zu seinem Buche gelegt hat, sondern ein Sammler, dessen Werk ohne wesentliche Überarbeitung uns noch vorliegt. C. richtet sich gegen Hölscher (s. BZ XII 332).

Praetorius, F., *Bemerkungen zu Amos* (ZatW XXXV 12—25): Kürzere und längere Notizen zu 2, 6^b 7 8 13 14—16; 3, 5^a 12^b; 4, 1—3 4^b 6—11 13; 5, 4—6 9 10 12^b—15 16^a 17 23 ff; 6, 1^a 3 5 7 8 11; 7, 1 2 4 7—9 10—17; 8, 3 4—6 8 9^b; 9, 1 2—4.

Elhorst, H. J., *Amos 6, 5* (ZatW XXXV 62 f): Textkritisches.

Isopescul, S. O., *Übersetzung und Auslegung des Buches Abdiae* (WZKM XXVIII 149—181): Kommentiert Vers für Vers inhaltlich und philologisch.

Döller, J., *Jonas als Heidenmissionar* (Zeitschr. f. Missionswissenschaft IV 173—176): Entnimmt der Geschichte des Jonas verschiedene Gedanken, die zu einer allseitigen Missionstätigkeit anregen können.

Delporte, L., *Michée 1, 6* (BZ XII 142—146).

Northcote, H., *The song of Habakkuk* (ExpT XXV 522—524): Bringt das Lied in Zusammenhang mit der Frage, wie das Leiden in der Welt mit der Idee Gottes vereinbar ist. Die Hauptsache im Artikel ist jedoch die kritische Übersetzung, die N. versucht.

Snijman, P. C., *De Profetie van Zefanja.* Ac. proefschrift (X u. 226. Rotterdam 1913, De Vries).

Marti, K., *Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas* (Studien [s. S. 65] 279—297): Setzt voraus, dafs 6, 9—13 umgedeutet worden ist, damit die Weissagung sich mit der Geschichte decke; dafs 2, 12 f; 2, 15^b; 4, 9; 6, 15 nachträglich hineingekommen sind, um damals aufsteigende Zweifel an Zacharias' prophetischer Sendung zu unterdrücken. M. läfst auch lose zusammenhängende Bemerkungen über die Entwicklung des Prophetentums im allgemeinen einfliefsen, die ebenfalls stark auf Mutmafsungen aufgebaut sind.

Vgl. Offord (S. 83).

ζ) Die Apokryphen.

Montgomery, J. A., *An Assyrian illustration to the book of Jubilees* (JbL XXXIII 157 f): Es handelt sich um eine Darstellung aus dem 14. Jahrh. v. Ch., wie man zu gleicher Zeit pflügte und säte. So etwas setzt Jub. 11 als Erfindung Abrahams voraus. Vgl. auch ThLbl XXXIV Nr 23, 530, wo die gleiche Angabe aus dem Museum Journal (Philadelphia) entnommen wird.

Conybeare, F. C., *Note on the Odes of Solomon* (ZntW XIV 96): Vergleicht zu Ode 19 Irenäus, Adv. Haer. IV 38, 1.

Kittel, G., *Eine zweite Hs der Oden Salomos* (ZntW XIV 79—93): Beschreibt die von Burkitt (s. BZ X 333) gefundene Hs und stellt die Differenzen vom Harristext zusammen, soweit die Übersetzung dadurch beeinflufst wird. Als Resultat der kritischen Vergleichung ergibt sich: beide Texte sind Hss einer und derselben Übersetzung und gehen unabhängig voneinander auf eine gemeinsame syrische Grundlage zurück.

Slee, H. M., *A note on the sixteenth Ode of Solomon* (JthSt XV 454): Vergleicht V. 12—15 mit Philo, De Cherubim 26.

Tondelli, L., *Le odi di Salomone; Cantici cristiani degli inizi del II secolo. Versione dal siriaco, introduzione e note.* Prefazione del Sac. Dr. A. Mercati (270. Rom, Ferrari. *L* 7.50): Die Oden seien ca 120 n. Chr.

in griechischer Sprache auf ägyptischem Boden verfaſst und dort ins Koptische und Syrische übertragen worden. Im wesentlichen sind sie orthodox, wenn sie auch etwas zum gnostischen Intellektualismus hinneigen (nach Sc 5. S. V 489 ff).

Lévi, I., *Une apocalypse judéo-arabe* (RÉj LXVII 178—182): Aus Ms hebr. 2642 der Bodleiana, Text und Übersetzung. Die Apokalypse behandelt die Geschichte der Omajaden.

München, Januar 1915. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Vulgatarevision: Die Benediktiner-Kommission zur Revision der Vulgata erhielt durch Motuproprio des Papstes Benedikt XV. eine neue Verfassung (Vgl. Acta Apost. Sedis Nr 20 vom 9. Dez. 1914 [VI 665 f]). Sie erhält den Titel „Pontificia Commissio" und wird mit den Rechten einer autonomen kirchlichen Körperschaft gleich den selbständigen Benediktinerklöstern ausgestattet. Der Präses wird auf Vorschlag des Abbas Primas vom Papste ernannt und übt die Jurisdiktion eines Benediktinerabtes aus. Die Kommission ergänzt sich selbst durch Kooptation. Gegen die Berufung der Konventualen kann der Abt Einspruch erheben. Die Güter der Kommission verwaltet der Präses mit Hilfe einiger Mitglieder unter päpstlicher Kontrolle.

Vorträge: Auf der Jahresversammlung der amerikanischen Gesellschaft für biblische Literatur und Exegese wurden 40 Vorträge, darunter 6 über ntl Themen, gehalten: Prof. Bacon u. a. wies darauf hin, daſs das NT kaum irgendwo auf Is 53 Bezug nimmt. Prof. Torrey nimmt für Act eine semitische, höchtwahrscheinlich aramäische Quelle an. Prof. J. W. J. Moulton berichtet über ein von ihm entdecktes christliches Grab in Beth Dschebrīn. Clay schildert ein Fragment aus den Sammlungen der Pennsylvania-Universität, das ein sumerisches Original des Codex Hammurabi enthält. Mit den Vorträgen war eine Ausstellung von Hss und frühhebräischen Drucken verbunden, die der drittgröſsten Bibliothek für hebräische und rabbinische Literatur, der des Jewish Theological Seminary in New York, gehören (nach ThLz XXXIX Nr 11, 348 f).

Ausgrabungen: Nach einem Bericht an die Wiener Akademie hat Prof. E. Sellin von Kiel am Hügel von Balata bei Nablus Probegrabungen vorgenommen und dabei eine altkanaanitische Festungsmauer gefunden, deren Fundament von etwa 6½ m Höhe aus mächtigen, unbehauenen Blöcken besteht. Innerhalb dieses Befestigungsringes lief noch eine zweite, innere Stadtmauer. Nach den sonstigen Zeugnissen wird es sich um Sichem handeln (nach Bayer. Kurier 1914 Nr 185). — Bei den Ausgrabungen Tell el-Amarna wurden u. a. auch Stücke von 2 Keilschrifttäfelchen gefunden, eine Ergänzung zum Fund von 1887 (nach DLz XXXVI Nr 2, 94). — Da die deutschen Ausgrabungen in Aššur zu Ende gehen, so bereitet man sich zu einer neuen Unternehmung vor, die Tulul-Akir, das alte Kar-Tukulti-Ninib, Hauptstadt des Tukulti-Ninib (ca 1300) zum Ziele hat.

An die am 1. Sept. 1914 **neuerrichtete Universität in Debreczin** (Ungarn) mit einer reformierten theologischen Fakultät wurde B. Sass als Prof. der atl Exegese, J. Erdös als Prof. der ntl Exegese berufen. Sie gingen von der früheren reformierten Hochschule daselbst an die neue Universität über.

Preisaufgaben: Aus der Lackenbacherschen Stiftung ist eine Prämie von 1200 Kr ausgesetzt für die Bearbeitung des Themas: „Jesus Christus

persona historica" (Theol. Fakultät der Universität Wien). — Preisaufgabe der philos. Fakultät an der Universität Leipzig, wiederholt für 1915 (bis 15. Sept.): Welches Bild vom älteren Hebräisch gewinnen wir aus den vorhandenen Transkriptionen hebräischer Worte und Texte in fremden Sprachen?

Personalien: † F. G. Vigouroux, Sekretär der päpstlichen Bibelkommission bis März 1913, seit 1868 Prof. der biblischen Exegese am Seminar St. Sulpice, seit 1890 am Institut catholique in Paris; August Klostermann, ehemals o. Prof. der atl Exegese an der Universität Kiel; Matthias Flunk, Prof. d. Bibelstudiums des A und des NT und d. or. Sprachen an der Universität Innsbruck. — Der o. Prof. f. AT an der Universität Tübingen A. Bertholet ist als Prof. f. AT mit dem Lehrauftrag für Religionsgeschichte nach Göttingen, A. Rahlfs, a. o. Prof. f. atl Exegese an der Universität Göttingen zum o. Honorarprofessor ernannt, Privatdozent a. d. Universität Berlin M. Dibelius als o. Prof. für ntl Exegese in Heidelberg (als Nachfolger von J. Weiſs), Privatdoz. f. sem. Spr. an der Universität Halle Prof. P. Kahle zum o. Prof. an der Universität Gieſsen als Nachfolger Schwallys ernannt, Privatdozent für AT E. Balla an der Universität Marburg als a. o. Prof. an die Universität Münster, Privatdozent W. Caspari für atl Exegese in Erlangen ist als a. o. Prof. an der ev.-theol. Fakultät in Breslau berufen worden, Prof. d. Arab. am Mohammed. Anglo-or. College in Alligarh (Indien) J. Horovitz als Prof. d. sem. Sprachen an die Universität Frankfurt, A. Lewkowitz ist als Dozent für biblische und talmudische Disziplinen an das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau berufen, Prof. f. jüdische Geschichte und Talmud und Bibliothekar an der Landesrabbinerschule in Budapest L. Blau als Nachfolger Bachers zu deren Direktor ernannt worden.

Eine kritische Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner.

Von Dr Norbert Peters, Professor an der philosoph.-theolog. Lehranstalt in Paderborn.

Für den Pentateuch sind wir in der glücklichen Lage, neben dem Texte der Juden noch eine zweite Rezension des hebräischen Textes zu besitzen, den hebräischen Pentateuch der Samaritaner, τὸ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκόν der Alten. Diese lange verschollene Rezension wurde i. J. 1616 durch Pietro della Valle in Damaskus in drei Exemplaren wieder aufgefunden. Sie ist seitdem der Gegenstand lebhafter Kontroverse gewesen über ihr Alter, ihre Herkunft und ihren kritischen Wert, obgleich ein sicherer Text der Rezension noch keineswegs vorlag. Denn alle bisherigen Ausgaben gehen im Grunde auf eine einzige Handschrift zurück, nämlich auf den Codex Nr 2 der Bibliothèque Nationale zu Paris (B bei von Gall). Diese Handschrift wurde in der durch J. Morinus für Bd VI der Pariser Polyglottenbibel (1632) besorgten Ausgabe „ziemlich sorgfältig“ (von Gall) abgedruckt; dieser Polyglottentext von Paris aber ist im I. Bande der Londoner Polyglotte (1657) nachgedruckt. Die Londoner Ausgabe liefs dann B. Blayney wieder abdrucken in seinem Pentateuchus Hebraeo-Samaritanus (Oxford 1790), freilich ohne Interpunktionen und kritische Zeichen. Dagegen ist dieser Ausgabe eine Auswahl von Lesarten aus den bis dahin bekannt gewordenen Handschriften beigefügt nach B. Kennicotts Vetus Testamentum Hebraice I (Oxford 1776). Leider hat sich aber herausgestellt, dafs Kennicotts Varianten auf „aufserordentlich flüchtigen“ (von Gall, ZatW 1906, 302) Kollationen der

Handschriften beruhen. Eine Zusammenstellung der Abweichungen des Sam vom MT haben geliefert C. F. Houbigant in seiner Biblia Hebraica von 1753 und B. Kennicott in seiner eben genannten Ausgabe. Aufserdem hat H. Petermann eine Sammlung von Lesarten des samaritanischen Pentateuchs herausgegeben (Abhh. f. d. Kunde d. Morgenl. V [1868], 219—326). Diese Petermannsche Sammlung ist überschätzt worden. Hat man doch sogar gemeint, darin „das vollständige Verzeichnis der dem samaritanischen Text eigentümlichen Lesarten“ (F. Kaulen, Einleitung[2] § 89) sehen zu dürfen. Faktisch ist sie „ganz wertlos“. „Petermann hat von einem Samaritaner in eine jüdische Tora-Ausgabe die Varianten des samaritanischen Textes eintragen lassen. In grenzenloser Flüchtigkeit ging der Samaritaner dabei zu Werke, indem er wohl Hunderte von Varianten überhaupt nicht buchte“ (von Gall S. LXII).

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, dafs die i. J. 1906 durch A. Frhr. von Gall in Mainz erfolgte „Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner“ (ZatW 1906, 293—305) bei allen kompetenten Beurteilern gute Aufnahme fand und dafs in einer Sitzung der allgemeinen semitischen Sektion auf dem Orientalisten-Kongrefs in Kopenhagen nach einem Vortrage von E. Kautzsch einstimmig die Resolution gefafst wurde, „dafs die Sektion die Ausführung des Planes im höchsten Grade für wünschenswert erklärt“. Trotzdem und trotz aller wissenschaftlichen Unterstützung, trotz alles selbstlosen Arbeitseifers und alles auch materiellen Opfermutes des Ankündigers der neuen Ausgabe wäre diese doch beinahe noch gescheitert am schnöden Kostenpunkte, wenn nicht zwei hochsinnige, für die exakte biblische Textesforschung begeisterte Freunde von Galls, Herr Pfarrer Alfred Zillessen nämlich und Frau Martha Zillessen geb. Leibold zu Lobberich, die Hälfte der sehr beträchtlichen Druckkosten auf ihr Konto genommen hätten, so dafs dem Verleger nur die Hälfte zu tragen übrig blieb. Dafs ein so wichtiges bibelwissenschaftliches Unternehmen nur eine so geringe Unter-

stützung durch Subskription auf das Werk gefunden hat — die Liste der Subskribenten des Verlegers enthält nur 95 Nummern, wozu freilich noch weitere 40 Subskribenten kommen, deren Namen dem Verleger durch die Sortimenter nicht mitgeteilt wurden —, ist ein betrübendes Zeichen der Zeit, noch mehr vielleicht für uns Katholiken der Umstand, dafs unter jenen 95 Subskribenten nur 3 katholische Gelehrte, nur 4 katholische Institute und — kein einziger katholischer Würdenträger zu finden sind. Ist denn wirklich das Interesse für solch bedeutsame bibelwissenschaftliche Unternehmungen, die nicht gerade direkt auf den lateinischen Text zielen, bei uns so beschämend gering? Oder sollten gerade unter jenen 40 nicht genannten Subskribenten verhältnismäfsig viele Katholiken stecken?

Der erste Teil des grofsen, i.J. 1906 angekündigten Werkes ist nunmehr im Frühjahre dieses Jahres ausgegeben worden unter dem Titel: „**Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner,** herausgegeben von August Freiherrn von Gall. Erster Teil. Prolegomena und Genesis. Mit 4 Tafeln. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Giefsen 1914" (gr. 4⁰. LXX und 112 S. *M.* 28. [Subskriptionspreis auf das ganze Werk: *M.* 80]). Da das ganze Manuskript fertig vorliegt, können die 4 weiteren Teile laut Prospekt des Verlegers innerhalb zweier Jahre erscheinen.

Das ganze bisher bekannt gewordene Material an Handschriften und Handschriftenfragmenten (abgesehen von den Handschriftenfragmenten in Buchform) zum hebräischen Pentateuch der Samaritaner ist hier zum erstenmal vollständig zusammengetragen und, soweit es für die Ausgabe benutzt oder wenigstens eingesehen ist, genau beschrieben. Der vollständigen Handschriften sind 40 (A bis Z, 𝔄 bis 𝔓), der Fragmente von Rollen 36 (α bis ω, δ^2 δ^3 ς ϛ ∋ Π Δ θ Λ Γ), der Fragmente in Buchform 25 (a bis z). Die heilige Rolle von Nablus ist nicht mitgezählt, da sie fremden Augen nach wie vor verschlossen bleibt; von Gall konnte deshalb nur einen Auszug ihrer Beschreibung von Rosen (ZdmG XVIII

582 ff) bringen. Das Alter keiner der Handschriften und keines der Handschriftenfragmente von Galls geht über das 12. Jahrhundert zurück; das meiste Material entstammt dem 13., 14. und 15. Jahrhundert. Am ältesten ist Λ¹, ein Fragment im Besitze M. Gasters, das in 16 Spalten ohne Interpunktion und kritische Zeichen Deut 9, 1 לבוא bis 28, 69 enthält; es wurde geschrieben i. J. 544 d. Fl. (= 1149/50) von Abraham ben Joseph aus Ṣarpat. Diesem Fragment schliefsen sich im Alter zunächst an Θ (1166/67), D¹⁰ (1181/82), δ¹ (1202/03; in dieses Jahr gehört wenigstens sicher das Stück Nr 13), η (1208/09; diese Fixierung ist wenigstens sicher für die Stücke Nr 3 und 4), θ (1213/14), 𝔈 (1219/20), M¹ (1226). B, die oben genannte Quelle aller bisherigen Ausgaben, entstammt dem Jahre 1345/46. 𝔑¹ ist nicht, wie man gemeint hat, aus dem Jahre 655/56 (35 d. Fl.), sondern erst aus dem Jahre 1334/35 (735 d. Fl.), und O nicht aus dem Jahre 734 (116 d. Fl.), sondern gar erst aus dem Jahre 1495/96 (901 d. Fl.). Γ setzt von Gall nicht wie Gaster ins 11., sondern erst in das 13. Jahrhundert. Mit den immer wieder auftauchenden Legenden über uralte Handschriften des Sam dürfte nunmehr endgültig aufgeräumt sein. Wenn nicht ganz unerwartete Funde auftauchen, ist es mit solchen alten Handschriften nichts.

Die Tatsache des Fehlens von Handschriften aus den ersten 11 Jahrhunderten unserer Zeitrechnung für den samaritanischen, für den jüdischen Text sozusagen für das erste Jahrtausend erklärt von Gall heute so, dafs er meint, die Handschriften beider Synagogen seien das Produkt einer erst im Mittelalter zum Abschlufs gekommenen Entwicklung. „Die Rede von dem einen Archetypus, auf den alle Handschriften im Grunde zurückgehen (ZatW 1906, 302), möchte (er heute) weder für den jüdischen noch für den samaritanischen Text so unbedingt mehr aufrecht erhalten.“ Man wird gut tun, darauf erst zurückzukommen, wenn der Herausgeber das ganze Material vorgelegt haben wird. Meine Meinung geht vorläufig dahin, dafs man die These von dem einen

Archetypus für den hebräischen Text immerhin manchmal allzuscharf formuliert haben mag, daſs sie aber im wesentlichen bisher keineswegs erschüttert ist. Mit seinem „nicht so unbedingt“ meint von Gall wohl dasselbe.

Aus dem sehr instruktiven Kapitel über die Schreibweise und die Einrichtung samaritanischer Handschriften (S. XLII—LVIII) sei hervorgehoben, daſs die i. J. 1902 M. Gaster durch Ishak ben Amram, den Hohenpriester von Nablus, gegebenen Erklärungen der samaritanischen Interpunktionen (Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag I, S. 516—23, Gieſsen 1906) für die Erkenntnis des ursprünglichen und wahren Sinnes, als Interpunktionszeichen nämlich, als irreführend sich herausgestellt haben. Von Wichtigkeit für die Aufhellung des Eindringens einer Klasse von Varianten auch in die jüdische Überlieferung ist vielleicht die Beobachtung, daſs man gleiche oder auch nur ähnliche Buchstaben und Wörter, die in aufeinander folgenden Zeilen vorkommen, untereinander zu schreiben pflegte, so daſs zwischen den einzelnen Wörtern oft gröſsere oder kleinere Zwischenräume die Folge waren. Ist das auch in jüdischen Handschriften einmal üblich gewesen? Wenn ja, so würde das relativ häufige Vorkommen der vertikalen Dittographie, auch das Ausfallen einer einzelnen Zeile durch Schreiberversehen sich noch leichter erklären lassen als bisher. Daſs freier Raum geradezu zum Glossieren reizen muſste in Zeiten, in denen man mit dem Text noch freier umging, liegt ebenfalls auf der Hand. In der Reihenfolge der Gebote in Ex c. 20 bleibt es für Sam bei der Folge V—VI—VII; vgl. N. Peters, Der Papyrus Nash S. 31—33, Freiburg i. Br. 1905. In der Zählung auf dem Rande der Codices G^1 𝔄 𝔇 sind die beiden לא תחמד als Nr IX zusammengefaſst, während Nr X den Abschnitt des Sam vom Aufrichten der Steine und des Altares auf dem Berge Garissim bildet.

Die aus Sam geflossenen Übersetzungen, sowohl die samaritanischen und die arabischen als auch die griechische (τὸ Σαμαρειτικόν), läſst der Herausgeber völlig beiseite. Er

hält es sogar für einen „Vorzug, den hebräischen Pentateuch der Samaritaner nur aus hebräischen Handschriften herzustellen" (ZatW 1906, 304). Ref. ist dieser Meinung nicht und hätte wenigstens das wichtigste Material auch aus den Übersetzungen im Apparat zu sehen gewünscht, wenn dieses bei dem Fehlen von kritischen Ausgaben für Sam Targ und Sam Ar auch zunächst nicht vorbehaltslos in das kritische Kalkül eingesetzt werden kann.

Auch das handschriftliche Material des hebräischen Sam ist noch nicht vollständig benutzt. Die Beiseitestellung vieler Fragmente in Buchform motiviert von Gall ausreichend so: „Hätte ich sämtliche Fragmente in Buchform aus Petersburg, Oxford usw. kollationieren wollen, so hätte ich vorliegende Ausgabe niemals vorlegen können" (S. LX). Aber auch die Handschriften K L R O S T U V 𝔊 𝔉 𝔋 𝔏 𝔐 𝔑 𝔒 𝔓 sind noch nicht herangezogen und aufser 𝔓 auch nicht eingesehen. Hier hat die Kollationierungsarbeit also noch ein weites Arbeitsfeld für die Vervollkommnung des Apparates, zunächst dieser Ausgabe.

Die früher ins Auge gefafste Herstellung eines Stammbaumes der Handschriften ist dem Herausgeber nicht gelungen. „Wenn auch Verwandtschaft zwischen einzelnen Handschriften besteht, liefsen sich doch keine Familien rekonstruieren. Die einzelnen Handschriftenschreiber verfahren im einzelnen, trotz ihres Bestrebens, den heiligen Text zu überliefern, viel zu souverän, als dafs sie sich stetig bänden. Sie hatten stetig noch die Lesarten anderer Handschriften vor sich als der abzuschreibenden, wie allein schon die kritischen Zeichen beweisen" (S. LXVIII). Deshalb blieb für die Ausgabe nichts übrig als ein eklektisches Verfahren. Hierbei waren folgende Hauptgrundsätze mafsgebend: 1. im allgemeinen Bevorzugung der scriptio defectiva, 2. genaue Beachtung der Regeln der hebräischen Grammatik, 3. Bevorzugung der älteren grammatischen Form vor der jüngeren, 4. Feststellung des Textes unter steter Vergleichung mit Gr und MT.

Die Wahl der schönen hebräischen Typen, die ja den samaritanischen im Werte ganz genau entsprechen, kann nur gebilligt werden. Die Vers- und Kapiteleinteilung lehnt sich an C. D. Ginsburgs Ausgabe des hebräischen AT an (2. A. London 1906), die äufsere Anlage auf E. Nestles (†) Rat an die grofse Cambridger Septuaginta-Ausgabe von Brooke und McLean (1906 ff). Der Text der Konsonanten ohne jedes Beiwerk nimmt auf den einzelnen Seiten durchschnittlich etwa 1/3 des Raumes ein. Die den פתוחות und סתומות der jüdischen Überlieferung entsprechende samaritanische Einteilung in קִצִּים bezw. קִצִּין — in der Genesis sind es 250 — ist verständigerweise nur durch den Beginn einer neuen Zeile und das Zeichen —: angedeutet, während die freie Zeile der Handschriften nicht nachgeahmt wurde. Unter dem Texte steht in einer Zeile zunächst die Liste der auf der betreffenden Seite benutzten Handschriften. Dann folgt in einem ersten Absatze die Liste der Varianten, in einem zweiten das Verzeichnis der kritischen Zeichen und der Vokalzeichen in den verschiedenen Handschriften, in einem dritten endlich die Zusammenstellung der Interpunktionen, wie sie die verschiedenen Handschriften bieten. So sind diejenigen Benutzer, denen es nur auf die Konsonantenvarianten ankommt, der Mühe enthoben, sich diese aus einem grofsen Wust für sie wertloser anderer Details erst herauszuklauben.

Aber selbst unter den Konsonantenvarianten der Hss sind der wirklichen Sinnvarianten nur überaus wenige. Denn abgesehen von den Schreibfehlern sind sie fast durchweg lediglich orthographischer Art. Die Vokalbuchstaben und der Einflufs der samaritanischen Aussprache spielen hier die gröfste Rolle. Bei anderen handelt es sich um ganz geringfügige Abweichungen in bezug auf Artikel, Kopula, Partikeln und dem Sinne nach gleichwertige grammatische Formen.

Bei dieser Sachlage ist es klar, dafs auch an den auf Grund der bisherigen Ausgaben nach cod. B erkennbaren Varianten zwischen Sam und MT durch die neue Ausgabe wenig geändert wird. Um die Sache genauer zu prüfen,

habe ich die von R. Kittel in dem Apparate seiner Ausgabe (Biblia hebraica, Lipsiae 1905) gebuchten Varianten des Sam für Gen c. 1—10 nachgeprüft. Kittel verzeichnet zu diesen 10 Kapiteln 55 Varianten des Sam (Sam)[1] oder von SamMSS. In 48 dieser Fälle bleibt es auch nach von Galls Ausgabe vollständig bei Kittels Angaben. In den 7 übrigen Fällen liegt es heute so:

1) Kittel bucht 2, 11 חוילה für Sam st. החוילה MT; von Gall setzt החוילה in den Text, bucht aber die Variante חוילה als Lesart von B𝔗s (vid).

2) 5, 32. Kittel: ואת (חם) SamMSS; ו om. MT; von Gall: את (חם); ואת (חם) CD^{1}E^{2}G^{1}JNPQ𝔄𝔅(ו vid. s. l.)𝔇𝔈𝔊𝔍φΔ del W^1.

3) 6, 10. Kittel: ואת (חם) SamMSS; ו om. MT; von Gall: את (חם); ואת (חם) CD^{1}E^{2}G^{1}JNPQ𝔄𝔅𝔇𝔈𝔊𝔍φbl.

4) 6, 17. Kittel: לשחית Sam; לשחת MT; von Gall: להשחית; ה om. B.

5) 9, 2. Kittel: SamMSS al. ובכל (אשר); בכל (אשר) MT; von Gall: בכל (אשר); ובכל (אשר) CE^{2}JNPQ(ו i. l. s. m.) X^{2}𝔄𝔇𝔈 𝔊hdelW^1.

6) 9, 15. Kittel: Sam(MSS) ל(ה)שחית; לשחת MT; von Gall: להשחית; ה om. BCa.

7) 10, 4. Kittel: ורדנים Sam; ודדנים MT; von Gall: ורודנים. In der Hauptsache (ר st. ד) klappt auch diese Variante. Die defektive Schreibung bei Kittel dürfte ein Versehen sein.

Sieht man deshalb von dieser defektiven Schreibung Kittels in 10, 4 ab, so ist im einzelnen in diesen wenigen Fällen nur die Frage, ob „Sam“ oder „SamMSS“ in den Apparat zu setzen ist. Ich schliefse daraus, dafs man auch in Zukunft den auf Grund der früheren Ausgaben erfolgten Anführungen von Lesarten des Sam Vertrauen schenken darf. Dasselbe folgt aus folgender Feststellung.

Da jetzt die Gottesnamenfrage in der Gn wieder stark besprochen ist (Dahse, Schlögl, Wiener u. a.), habe ich Kap. 1—30 des Sam in der neuen Ausgabe daraufhin durchgesehen. Auch da bleibt es für Sam beim alten; er geht fast ohne

[1] (Sam) = „Sam non verbotenus, sed secundum rem“.

Ausnahmen mit MT. Die Ausnahmen sind folgende: 7, 1 und 20, 18 hat Sam אלהים st. יהוה des MT, 14, 22 האלהים st. יהוה des MT und 7, 9 sowie 28, 4 יהוה st. אלהים des MT. In allen diesen Ausnahmefällen erscheinen gewichtige andere Zeugen neben Sam, während die Hss des Sam selbst keine Varianten bieten. Auch zu den übrigen Gottesnamen in Kap. 1—30 findet sich in keiner der Handschriften Galls eine Variante. Denn von 30, 17 (אלים B; ה ist ausgeblieben) und 30, 23 (אלהים om. G* [mg. t. m.]; das Wort ist vor את ausgeblieben) kann man als Schreibfehlern absehen. Somit bleibt auch nach dieser Ausgabe das Resultat der Untersuchung der Gottesnamen des Sam durch P. Vetter (ThQ 1903, 212ff) zu Recht bestehen: „Sam bestätigt im wesentlichen die Integrität der Gottesnamen im MT“ (S. 213).

So ist nunmehr in dieser Ausgabe der sichere textliche Untergrund für weitere Studien über Sam geschaffen. Jetzt mufs die Erforschung der Probleme neu einsetzen, die diese Rezension des hebräischen Pentateuch der Wissenschaft vom AT stellt. Der Herausgeber selbst hatte schon für die Prolegomena seiner Ausgabe in Aussicht genommen die Vergleichung des Sam mit MT und mit dem Buche der Jubiläen, mit Gr. und mit Σ, desgleichen eine erneute Prüfung der Frage des Σαμαρειτικόν des Origenes, um durch Untersuchung dieser Probleme „die Hauptaufgabe zu lösen, nach dem Alter und der Herkunft der samaritanischen Tora“ (ZatW 1906, 305). Vorläufig bringen seine Prolegomena über diese Dinge noch nichts; man wird aber wohl nach dieser Richtung von ihm bald etwas erwarten dürfen. Doch — eine Hand geht einen Gang! Dem hochverdienten Herausgeber des Sam wird deshalb sicherlich der liebste Dank sein für diese mühselige, Nerven und Augen — man vergleiche nur einmal die Faksimiles auf Tafel III und IV — aufreibende, in der lastenvollen Stellung eines Gymnasialprofessors mit eisernem Fleifse in langen Jahren glücklich zu Ende geführte Arbeit die rege Mit- und Weitererforschung der Probleme, die der Sam aufrollt.

יַהְוֶה, אֱלוֹהִים, אֱלֶה, אֵל.

Von Univ.-Prof. Dr Nivard Schlögl O. Cist. in Wien.

Hehn bringt in seinem Werke: Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 211, mit Recht das Wort 'êl für Gott mit dem Pronomen demonstrativum (אֵלֶּ(ה „diese" und der Präposition אֶל „zu", „nach", „hin" zusammen, scheint mir aber doch nicht die richtige Erklärung zu geben. Er schreibt, nachdem er die Präposition אֶל als ursprüngliches Substantiv mit der Bedeutung „Bereich" erklärt hat (statt: „Zielpunkt" oder „Zuwendung", Delitzsch), wörtlich also: „Es mag hier beigefügt werden, daſs sich auch das Pronomen demonstrativum ‚diese' אֵלֶּה (phön. אל, im Poenulus ily) am besten bei der Annahme erklärt, daſs es ursprünglich ‚Bereich' bedeutet. ‚Dieses' Haus ist das Haus des unmittelbaren Bereichs".

„Mit der Bedeutung ‚Richtung', ‚Bereich', ‚Gebiet' ist aber derjenige, der die Richtung angibt, der Richter, Lenker, der Inhaber des Bereichs oder Gebiets, also der ‚Herr' desselben, der ‚Gebieter' gemeint. Es ist klar, daſs sich mit dieser Bedeutung ohne weiteres auch die Bedeutung ‚Macht', ‚Gewalt' o. ä. verbinden konnte. Es darf noch darauf aufmerksam gemacht werden, daſs sich bei dieser Ableitung die Neigung zu Pluralbildungen ('ᵉlohīm, ev. auch ilah, 'ᵉlōah, alāhā), die den Wörtern für ‚Herr' besonders anhaftet, leicht erklärt." Vorher (auf S. 207f) weist H. darauf hin, daſs Nöldekes Etymologie von אול „vorne sein" auf die sehr ansprechende Bedeutung „Fürst", „Gebieter" führe, die sprachlich dadurch empfohlen wird, daſs die meisten אֵל entsprechenden Wortformen auf Stämme mediae ו zurückgehen. Da aber nicht das geringste Zeichen dafür bestehe, daſs i im assyrisch-babyloni-

schen ilu von Natur lang sei, hält H. für ausgeschlossen, dafs ē in אֵל aus ai entstanden sei. Er hält es für eine Parallelform zu בֵּן (assyr. binu) „Sohn“, das von בָּנָה (< בני) kommt. Nun ist dieser Schlufs H.s aus doppeltem Grunde nicht stichhaltig. 1. ist das assyr.-babylonische ilu nicht notwendig die Grundform für das kananäische ’êl, sondern es kann ebenso gut aus diesem verkürzt sein. Hehn erklärt auch nicht, warum das Kananäische ’êl mit langem Vokal gebildet hat, ob nun dieses ē ursprünglich oder erst aus ai entstanden ist. 2. zeigt die Zahl der verschiedenen Varianten des Verbum substantivum hwn (wovon הָוָה, הָיָה, הֻוָא, h^{e}u̯ā usw. kommen), welche als Personalpronomen der 3. pers. sing. u. plur. gebraucht werden, wie wenig man auf kurzen oder langen Vokal, auf zwei oder drei Radikale geben darf. Denn „er“ heifst semitisch bald hū, bald hu̯a, bald hē, hī, he, hi usw., „sie“ (plur. masc., vgl. hi, hae, ὁ, ἡ, οἱ, αἱ!) bald hêm, bald hëmmå, bald hum, bald himmō, bald ’innûn, hennôn, ’ennôn, bald hem usw. Das gilt natürlich nur von Wörtern, welche verschiedene Sprachen in verschiedenen Varianten aus der Ursprache herübernehmen. Ein solches ist aber m. E. das Wort אֵל „Gott“. Dazu kommt noch eine Besonderheit des Wortes אֱלוֹהַּ und seiner Äquivalente im Syrischen und Aramäischen einer- und im Arabischen anderseits. Mir fiel seit jeher das syrische ’allâh, stat. emph. allåhå auf; denn so ist m. E. zu umschreiben und zu sprechen, nicht ’alåh(å); bei einfachem l wäre wohl ’elåh(å) zu erwarten, entsprechend dem hebr. אֱלוֹהַּ und aram. אֱלָהּ, stat. emph. אֱלָהָא. Dazu kommt ferner die Form אלהו (vgl. اَللّٰهُ!) der Hadadinschrift von Zendschirli (Z. 2), zu der Cooke, North-Semitic Inscriptions 165 bemerkt: „אלהו is explained as an abstract form, אֱלָהוּתָא godhead (Lidzb.). The reading is incertain.“ Ich glaube, dafs das Abstraktum „Gottheit“ direkt ausgeschlossen ist. Denn es folgen die Götternamen Hadad, El (also אֵל als Eigenname, vgl. Hehn a. a. O. 181 u. 213), Rekubel und Schemesch („Sonne“). Es mufs also konkret entweder „der Gott“ oder „die Götter“ heifsen. Ich lese daher ’allåhū und verweise auf alonim (Schroeder: אֲלֹנִים) im

Poenulus des Plautus (Hehn a. a. O. 211), das ich eher für Umschreibung von אַלֹּנִים halte. Mit Unrecht vermutet Hehn im Singular dieses Wortes alon den assyrischen Plural alāni „die Götter“. Wozu brauchten denn die Phönizier sich den assyrischen Plural von אֵל auszuborgen, da sie dieses Wort doch selbst im Singular (Schroeder, Die phöniz. Spr. 158: אֵלִם „ihr Gott“ [Nergal]) und Plural gebrauchten? Vergleicht man damit noch die Varianten des Demonstrativplurals אֵל, das nicht bloſs phönizische, sondern auch aramäische und biblisch-hebräische Form für „diese“ ist, nämlich אֵלֶּה, als dessen Verkürzung man es ansieht, אֵלּוּ und אִילּוּ (talmud.) „diese“, ebenso äthiop. ’ellū́, ’ellôntū́ „hi“, ’ellā́, ’ellântū́ „hae“, arab. ’ulā’i „diese“ (lat. ille, illa, illi, illae!), ferner die Interjektion אִלּוּ (= אִרוּ), altaramäisch הֲלוּ „siehe“, eigentlich „sein, sein“, d. i. „da ist“, so scheint es mir nicht Hypothese, sondern Tatsache zu sein, daſs alle diese Worte vom Verbum substantivum ’wl (< ’wn) abzuleiten sind. Vgl. meine Besprechung von Barth, Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen, im Allgem. Litbl. und die grammatischen Vorstudien zu meiner bibl.-hebr. Metrik (Herder 1912). ’êl bedeutet also „der Seiende“, wie Jahwe. Der „Seiende“ κατ’ ἐξοχήν ist eben Gott. Daher bedeutet אֱלִיל (< al [= assyr. ul] + ’êl) „Nicht-Seiender“, „Nicht-Gott“, „Götze“ (so auch Levy, Neuhebr. u. chald. Wtrbch. I 85a). Der Satz bei Hehn a. a. O. 211: „‚Der Gott‘ schlechthin ist ’êl erst unter der Voraussetzung der monotheistischen Gottesidee“, scheint mir demnach der historischen Tatsache nicht ganz zu entsprechen. Die monotheistische Idee war eben zuerst da, weil es doch seit jeher nur einen Gott gab. Erst durch den Abfall von Gott und die Hinwendung des Menschen zum Irdischen, zu den Geschöpfen, die er vergötterte, entstand der Polytheismus, der es mit sich brachte, daſs die ursprünglich nur den einen wahren Gott bezeichnenden Wörter (vgl. auch baʿal, das zuerst mit Jahwe gleichbedeutend war, dann aber mit Rücksicht auf den heidnischen Baalskult in den Geschichtsbüchern ausgemerzt wurde, daher das bekannte Išbošet = „Mann der Schande“ < ḭeš-baʿal „der Herr existiert“) auch

von den „Nicht-Göttern", d. i. den „Nicht-Seienden" gebraucht wurden. Wie 'êl als Gottesname „der Seiende" bedeutet, so bedeutet es als Pronomen wörtlich „die Seienden" und ist eigentlich der Plural (als vollere Form des Verb. subst.) zu 'al, das im Arabischen als Artikel dient und wie ὁ, ἡ, τό, der, die, das usw. eigentlich „dieser", „diese", „dieses" bedeutet (wie hū „er", hem „sie", beides aber ursprünglich „sein"). Besonders wird aber der Plural gerne durch doppeltes oder mehrfaches Verb. subst. ausgedrückt, daher sind אֵלֶּה (<'êl + 'aj), אֵלּוּ usw. nur vollere und deutlichere Pluralformen ('ellôntū <'êl-'ôn + tw[n], 'ulā'i <'ul + 'a[n] + 'j[n]). 'allon oder 'alon (<'al + 'on mit Assimilierung oder Synkope des א), 'al(l)åhū, 'al(l)åhå, 'ᵉlohîm (<'al + 'å[n] + hw[n] oder <'al + 'å[n] + hå[n] mit Assimilation oder Synkope des א bezw. 'el + 'o[n] + hîm mit Synkope des א) bedeuten als verstärkte Formen die „Fülle" des Seins, also „Gottheit", dann „Gott". Dabei blieb das kürzere, nur aus zwei Varianten des Verb. subst. bestehende 'al(l)ôn gleich dem einfachen 'êl Singular und bildete den Plural 'al(l)ōnîm, wie letzteres 'ēlîm. Die dreigliedrigen Formen wurden aber als Plurale betrachtet, daher bildete man (wie zu أُنَاسٌ „Menschen" den Singular نَاسٌ) die Singularformen אֱלוֹהַּ, إِلَهٌ und אֱלָה. Da aber eben diese dreigliedrigen Formen gleich dem zweigliedrigen 'al(l)on ursprünglich doch nur abstrakte Singularia sind, konnten sie auch nur in der konkreten Bedeutung „Gott" von einzelnen Göttern bezw. Königen gebraucht werden; so erklärt sich am besten, daſs der scheinbare, weil ganz der hebräischen (kananäischen) Flexion angeglichene Plural אֱלֹהִים auch von Jahwe gebraucht wird, der im Talmud sich auch אֱלוֹקִים geschrieben findet, also <'al + 'ō(n) + qwn, was meine Erklärung als die einzig richtige erscheinen läſst (Levy a. a. O. I 80b: B. Kam. 106a). Ganz so verhält es sich aber mit 'êlîm bei den Phöniziern und ilāni in den Amarnabriefen. Sie bedeuten auch „Gottheit", „Gott" im Singular. Das Arabische hat 'allāhū zum Singular 'allāhu verkürzt, weil dies als Nominativ des Status determinatus paſste, und dieses nach Analogie von אֱלוֹהַּ u. אֱלָה als aus

Artikel +'ilāhu (mit Synkope des 'i) entstanden erklärt. Die Präposition 'el, welche durch den kurzen Vokal als minder bedeutendes Wort (adverbialer Akkusativ als Präposition!) gekennzeichnet ist (noch kürzer לְ!), bezeichnet das „Wesen" von etwas als „Ziel" (in, nach) oder „Bereich", vgl. assyr. ana und ina mit deutschem „an" und „in" (beides von 'ân bezw. 'în „Sein", „Wesen"), hebr. בְּ (von bwn, bjn, b'n), arab. bi usw. „Sein", „Wesen" (בְּאֵל שַׁדַּי = „als Êl schaddaj", wörtl. „seiend E. sch."), deutsches „um" (<'wm <'wn) usw., lat. „cum" (<kwm, mit Labialierung quum, daher auch qui, quae usw.). Die Wörter auf -ī und -aj, z. B. יְהוּדִי „jüdisches Wesen zeigend", „Jude seiend", miṣrī, arab. miṣrijjun <miṣrij-'un, fem. miṣrijjatun <miṣrij-'a-tun „ägyptisches Wesen zeigend", „Ägypter(in) seiend" usw. Es erscheint also assyr. ilu nur aus אֵל verkürzt. Auffallend ist auch, daſs es weder ein Verbum 'ilh noch ein Verbum 'lj gibt; erstere Wurzel ist nur Denominativ von 'êl, letztere Analogiebildung. Eigentlich wundert es mich, daſs Hehn nicht diesen Zusammenhang mit dem Verb. subst. erkannt hat, nachdem er doch S. 240ff dieser Erkenntnis so nahe war. Denn dort sieht er den Zusammenhang zwischen ja, jau (nicht immer Verkürzung aus Jahwe!) und verschiedenen Pronomina ein, die eben nichts anderes als verschiedene Varianten des Verb. subst. sind. Er spricht S. 248 vom Pronomen jau, das „Wesen" bedeuten muſs; S. 260 gibt er als Bedeutung von Jahwe „der Gegenwärtige", „der Daseiende" an. Ja, er erkennt sogar gleich Barth in jāti die Bedeutung „Wesen" = hebr. אוֹת, אֵת, aram. יָת, phön. אִית, pun. yth, syr. jāttā, füge mit Barth hinzu: aram. וָת. Freilich glaubt Hehn mit anderen in אֲשֶׁר assyr. ašar „Ort" zu finden, was, wie wohl auch Barth fühlt, sicher nicht richtig ist. Denn es besteht aus 'a(n) + šwr (<šwn), also zwei Varianten des Verb. subst., die sonst allein und in andern Verbindungen häufig vorkommen. Denn von šwn stammt das assyrische Pronomen šū er, šī sie, šātunu, fem. šātina sie, eigentlich „er, sie, es ist; sie sind" (wie hū u. hẽm usw.). Es ist daher i̯ahu̯e auch nichts anderes als „er (i̯a <ta) ist", dann

„der Seiende“ κατ᾽ ἐξοχήν. hu̯e ist nichts anderes als hebr. hū, arab. huu̯a, vgl. span.-arab. hu̯e(-t) „dieser“, äthiop. u̯e(-é-tū) „dieser“ usw. Was die Aussprache anbelangt, so sagen die griechischen Umschreibungen ᾿Ιαβέ und ᾿Ιαουε nicht, dafs im Inlaut das h von den Juden nicht gesprochen wurde, sondern die Griechen konnten das h nicht umschreiben. Ebensowenig besagt die Schreibweise יהו der aram. Inschriften von Elephantine, dafs die Juden in Ägypten Iahu oder Iaho aussprachen. Das ו kann ganz gut u̯e zu lesen sein, wie וְ „und“ vor Konsonanten. Ja, ich glaube nicht einmal an die Existenz der Form Iah; denn יה ist so gut i̯ahu̯e oder i̯ahu zu lesen, wie אס in phönizischen Inschriften ʼisi = Isis. Ähnlich urteilt übrigens auch Hehn. Vgl. die assyrische Umschreibung des hebr. יָה am Ende der Namen durch jama = jawa (jau̯^{a}) Hehn a. a. O. 226 f. Trotzdem, glaube ich, legt H. anderseits zuviel Gewicht auf die assyrische Umschreibung der mit Jahwe zusammengesetzten Eigennamen. Daraus, dafs die Assyrer יוֹאָחָז mit Iauḫazi, נְתַנְיָהוּ mit Natanjau wiedergaben, folgt weder, dafs sie um 700 v. Chr. das יו oder יָהוּ wie jau hörten, noch dafs sie in i̯åhū am Ende das h nicht vernahmen. Da h wie א, ḥ (ح) und ע (ع u. غ) von den Assyrern gar nicht gesprochen wurde, konnten sie das h nicht umschreiben; wollten sie dies dennoch tun, mufsten sie es mit ḫ (خ) umschreiben, was auch manchmal, bei ע regelmäfsig (ḫabiri = ʿābire = עִבְרִים Nomaden) vorkommt. Wie aber אָחָז von den Hebräern sicher nicht ḫazi gesprochen wurde, so wenig wurde יו um 700 v. Chr. noch i̯au ausgesprochen, da dieser Aussprache die gegen Ende sich steigernde Betonung entgegen ist. Der wahre Grund, warum die Assyrer יוֹאָ durch jau umschrieben, ist einzig der, weil ihnen diese Aussprache näher lag und mit der hypokoristischen Endung ihrer Eigennamen ja und jau identisch erschien. Vgl. Hehn a. a. O. 247. Statt i̯ahū wurde am Anfang der Namen sicher von den Juden längst i̯^{e}hō gesprochen, während am Ende unter Einflufs der Pausalbetonung i̯ahu zu i̯ā̆hu wurde. Ich weifs nicht einmal, ob man aus ᾿Ιαώ (Hehn a. a. O. 227) auf Iaho schliefsen darf, denn Iaho^{e} klingt ähn-

lich wie Iahu̯e. Kann man doch vom syrischen Pišamilku (Tuš.) nicht auf die Aussprache von Psammetik schließen, von der Umschreibung ἀρς nicht auf die Aussprache von אֶרֶץ usw. Denn α mit Umlaut gesprochen und ein nicht geschriebener Murmelvokal zwischen ρ und ς geben genau 'ereṣ wie das massoretische אֶרֶץ. Wird doch auf einer Inschrift ἀνέθεμα für ἀνάθεμα geschrieben! Endlich glaube ich kaum, daſs Hehn mit Recht Jahwe für die jüngere Gestalt des Namens, Jahu für die ältere hält (S. 224); denn u̯ᵉ (וְ) wird zu ū (vor Labialen), wie im Syrischen aus i̯ᵉ stets ī wird, nicht umgekehrt.

Aus dem Gesagten ergibt sich also, daſs Hehns ausgezeichnete Ausführungen etwas zu modifizieren sind. Erst als die Begriffe von אֵל und אֱלֹהִים durch den Polytheismus alteriert wurden, so daſs diese Worte, welche „den Seienden", „die Fülle des Seins" bezeichnen, auch von den „Nicht-Seienden", den „Nicht-Göttern", den „Nichtsen" (Nichts < nicht s[ein]!) gebraucht wurden, war es notwendig, für Israel ein Wort desselben Inhalts zu prägen, das für es gar nichts anderes bedeuten kann als „den, der da ist", das ens a se. Es muſste dies ein Wort sein, das von den verwandten Semiten nicht in gleicher Weise für ihre Götter als gemeinsames Appellativum in Anspruch genommen werden konnte, und ein solches Wort ist das archaisierende יַהְוֶה „Jahwe" = „er ist", „der, der da ist". Dieses Wort paſste für Israel ganz besonders, weil die Verwandtschaft der Wurzeln הָוָה und הָיָה jedem Israeliten bewuſst war. Anderseits war die kanaäische Verbalform ein Schutz gegen Adoption dieses Wortes seitens der andern semitischen Schwestersprachen. Übrigens bedeutet יַהְוֶה auch die „Fülle des Seins"; denn das Pronomen der Ursprache a für die erste, und ta für die 2. u. 3. Person, woraus durch Palatalisierung des t zu j i̯a zur Differenzierung der 3. Pers. gebildet wurde, sind ja im Grunde auch nichts als Formen der beiden Varianten des Verbum substantivum 'wn und twn. Man kann daher Jahwe ganz gut auch als aus ja und hue = „Sein + Sein", also „Fülle des Seins" (wie 'al(lôn) usw.) entstanden denken und erklären.

Nur nebenbei möchte ich noch bemerken, daſs ich mich von der Existenz des Gottesnamens Jahwe vor Ex 3, 12 nicht überzeugen kann. Zwei Drittel der Textzeugen sprechen dafür, daſs יַהְוֶה in Gen 1, 1—Ex 3, 12 ursprünglich nicht stand, sondern erst nachträglich für אֵל oder אֱלֹהִים eingesetzt wurde. Wenn Namen mit ja oder ähnlichen Varianten des Verbum substantivum früher vorkommen, so ist darin nicht anderes als eben dieses zu sehen.

Der Jakobsegen.

Von Franz Zorell S. J.

(*a* 8) [1] הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר־יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃
(*b* 7) [2] הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי־יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם׃

(*b′* 7) [3] רְאוּבֵן בְּכֹרִי־אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר־שְׂאֵת וְיֶתֶר־עָז׃
(*a′* 8) [4] פַּחַז־כַּמַּיִם אַל־תּוֹתַר כִּי־עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אָז־חִלַּלְתָּ יְצוּעִי עָלָה׃

(*c* 5) [5] שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי־חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם׃ [וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר׃
(*d* 10) [6] בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל־תֵּחַד כְּבֹדִי כִּי־בְאַפָּם הָרְגוּ־אִישׁ
(*d′* 10) [7] אָרוּר אַפָּם כִּי־עָז וְעֶבְרָתָם כִּי־קָשָׁתָה אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל׃

(*e* 8) [8] יְהוּדָה אַתָּה־יוֹדוּךָ אַחֶיךָ יָדְךָ בְּעֹרֶף־אֹיְבֶיךָ יִשְׁתַּחֲווּ־לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ׃
(*c′* 5) [9] גּוּר־אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ
(*f* 5) כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי־יְקִימֶנּוּ׃
(*g* 6) [10] לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו
(*f′* 5) עַד־כִּי יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ־יִקְּהַת עַמִּים׃
(*g′* 6) [11] אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ
(*h* 6) כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה׃
(*h′* 6) [12] חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וּלְבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב׃

(*e′* 8) [13] זְבוּלֻן לְחוֹף יַמִּים יִשְׁכֹּן וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת וְיַרְכָתוֹ עַל־צִידֹן׃

Bemerkungen. Die Metrik und die in dieser Zeitschrift (XI 143 ff) nachgewiesene „Hauptkunstform" setzt uns in den Stand, die poetische Form und Anlage des sog. Jakobsegens nachzuweisen und zugleich vom guten Zustand des Textes — soweit die Metrik in Frage kommt — uns zu überzeugen. — Die Ziffern in der Klammer zu Beginn der Verszeilen bezeichnen die Anzahl der Hebungen im Vers; die Buchstaben *aa′*, *bb′* usw. ebendaselbst bezeichnen die zwei bezüglich der Hebungszahl einander gleichen Verszeilen, wie sie dieser Hauptkunstform eigen sind. Betreffs der Betonungsregeln verweise ich jetzt auf mein Schriftchen „Einführung

Gen. 49, 1—27.

in Valkenburg, Holland.

(*i* 5) 14 יִשָּׂשכָר חֲמֹר־גָּרֶם רֹבֵץ בֵּין־הַמִּשְׁפְּתָיִם׃ [לְמַס־עֹבֵד׃

(*k* 10) 15 וַיַּרְא מְנֻחָה כִּי־טוֹב וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי־נָעֵמָה וַיֵּט שִׁכְמוֹ לִסְבֹּל וַיְהִי

(*i′* 5) 16 דָּן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃ [רֹכְבוֹ אָחוֹר׃

(*k′* 10) 17 יְהִי־דָן נָחָשׁ עֲלֵי־דֶרֶךְ שְׁפִיפֹן עֲלֵי־אֹרַח הַנֹּשֵׁךְ עִקְּבֵי־סוּס וַיִּפֹּל

(*l* 8) 18 לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יַהְוֶה 19 גָּד גְּדוּד יְגוּדֶנּוּ וְהוּא־יָגֻד עֲקֵבָ[20]ם׃

(*m* 6) אָשֵׁר שָׁמֵן* לַחְמוֹ וְהוּא־יִתֵּן מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ׃

(*n* 5) 21 נַפְתָּלִי אַיָּלָה שְׁלֻחָה הַנֹּתֵן אִמְרֵי־שָׁפֶר׃

(*m′* 6) 22 [בֵּ*ן־פרת] יוֹסֵף בֶּן־פֹּרָת עֲלֵי־עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי־שׁוּר׃

(*n′* 5) 23 וַיְמָרְרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים׃

(*o* 6) 24 וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו

(*o′* 6) מִידֵי אֲבִיר־יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן־יִשְׂרָאֵל׃

(*p* 5) 25 מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת־שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ

(*q* 9) בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם׃

(*q′* 9) 26 בִּרְכֹת אָבִיךָ וְ*אִמְּךָ גָּבְרוּ עַל־בִּרְכֹת הוֹרַי עַד־תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם׃

(*p′* 5) תִּהְיֶיןָ לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר־אֶחָיו׃

(*l′* 8) 27 בִּנְיָמִין זְאֵב יִטְרָף בַּבֹּקֶר יֹאכַל־עַד וְלָעֶרֶב יְחַלֵּק שָׁלָל׃

in die Metrik und die Kunstformen der hebr. Psalmendichtung, mit vierzig Textproben, Münster 1914, Aschendorff". Ich habe die gleichen superlinearen Akzentzeichen gewählt, wie in der genannten Broschüre. ˜ mahnt bei Wortformen mit den Pronominalsuffixen ךָ und תְּ zum Gebrauch der durch Origenes-Hieronymus bezeugten „Kurzformen", ebenso lautet אַתָּה *att* (Begründung s. „Einführung" § 4); Vers 8 ist demnach so zu lesen: *J.hūḏā! att-jōḏûch ăhâch; jāḏách b.ʿōrf-ōj.vâch; jištaḥwû-lāch b-nê āvîch.*

Kunstform. Ein Überblick über die Hebungszahlen der Verszeilen zeigt, dafs wir es mit der genannten Hauptkunstform (Form *F*) zu tun

haben. Es sind bunt wechselnde, oft ineinander verwobene Verspaare verschiedenen Metrums. Einigemal haben wir alternative *(fgf′g′, iki′k′)* und chiastische *(abb′a′, pqq′p′)* Stellung der zwei gleichlangen Verse. In andern Fällen stehen die zwei gleichlangen Verse weit auseinander *(cc′, ee′, ll′)*, sichtlich in der Absicht, um gröſsere Partien der Dichtung einheitlich zusammenzuhalten.

Strophik. Dem *Versmaſs* nach einander gleiche Strophen sind nicht zu beobachten. Sieht man aber vom Versmaſs ab und betrachtet alle Verszeilen als einander gleichwertige Einheiten, so zerfällt das Ganze dem *Inhalt* nach in (2 + 2 + 3 + 8 + 1) + (2 + 2 + [1 + 1 + 1] + 8 + 1) Zeilen, m. a. W.: in zwei einander gleiche und nach gleichen Proportionen zerlegbare Hälften.

Textkritik. Die grammatisch naheliegenden Verbesserungen שֶׁמֶן und עֲקֵבָם אָשֵׁר (statt MT עָקֵב מֵאָשֵׁר) wurden schon von andern angenommen. Der Verstechnik zulieb wurden drei kleine, teilweise ohnehin rätliche Änderungen vorgenommen: 1) Mit Ausnahme von יוֹסֵף stehen ja sonst alle Namen der angeredeten Söhne zu Anfang des Satzes; da das vor יוֹסֵף stehende בֵּן־פֹּרָת syntaktisch und sachlich völlig entbehrlich ist und sich auch metrisch als überschüssig erweist, wurde es getilgt. 2) Um anderseits dem Vers *q* einen entsprechenden Neuner *q′* beigesellen zu können, wurde in V. 26 nach dem Zeugnis des Samaritaners und der LXX וְאִמְּךָ aufgenommen, was zu הוֹרַי (welche Lesart ich durchaus bevorzuge) ein treffendes Gegenglied אָבִיךָ וְאִמְּךָ liefert. 3) מְכֵרֹתָם st. 'תֵיהֶם.

Endergebnis. 1) Der Jakobsegen ist kein Prosastück, sondern hebräische Kunstpoesie; nicht ein bunt zusammengewürfelter, allmählich zusammen aufgestapelter formloser Vershaufen, sondern ein Meisterwerk éiner Hand. — 2) Vers 1 (den manche Exegeten aus dem Lied ausschalten) ist ein Bestandteil der Dichtung. Es geht nicht an, manche Verse, Stichi oder Worte als „Glossen“ zu erklären; jeder Versuch dieser Art zerstört die Kunstform. — 3) Ein Meisterwerk dieser Form zu zerstören und unkenntlich zu machen, dazu hätten sicher wenige Textfehler (kleine Auslassungen, Zutaten, Umstellungen) genügt; wenn das der viele Jahrhunderte umfassenden Textüberlieferung nicht gelungen ist, haben wir die Textüberlieferung für weit besser einzuschätzen, als dies meistens geschieht. — 4) Für die Metrik selber und insbesondere für diese „Hauptkunstform“ scheint sich zu ergeben, daſs ihr Ursprung sehr hoch ins Altertum zurückreicht.

Le nom du premier autel élevé par Moïse יְהוָה נִסִּי (Exode 17, 15 et 16).

Par Lucien Delporte, Louvain (Belgique).

Dans les plus anciens récits bibliques, Jahvé est surtout le Dieu des batailles:

יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה
יְהוָה שְׁמוֹ (Ex 15, 3).

C'est sous l'égide de ce nom que les tribus s'assemblent pour lutter contre l'ennemi commun et mener les combats que chante le סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה.

Lorsqu' après la traversée de la «Mer des Roseaux», les Israélites arrivent à Rephidim, les Amalécites viennent leur offrir la bataille. Et Moïse prend en main le מַטֵּה הָאֱלֹהִים et gravit la colline. Tandis qu'à ses pieds Josué engage la lutte, là-haut le grand chef étend la main et aussitôt les Israélites ont l'avantage; dès que la lassitude fait tomber son bras, l'ennemi prend le dessus. Et pour assurer la victoire, il faut que, jusqu'au coucher du soleil, deux hommes soutiennent les bras de Moïse. Les Amalécites sont vaincus et le conducteur du peuple élu dresse son premier autel qu'il nomme יְהוָה נִסִּי. Après ce récit, l'auteur se devait à lui-même de donner une explication de ce terme, par une de ces assonances inattendues qui sont dans la manière de l'Elohiste[1]. De l'avis de la plupart des critiques, c'est là ce qu'annonçait le début du verset 16: וַיֹּאמֶר. Mais ni **TM**, ni les versions ne donnent un sens acceptable à la phrase ainsi introduite,

TM: וַיֹּאמֶר כִּי־יָד עַל־כֵּסְיָה מִלְחָמָה לַיהוָה בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר

G: ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ πολεμεῖ Κύριος ἐπὶ Ἀμαλὴκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς.

---

[1] Cf. Ex 17, 7 (JE).

L'examen du contexte et des différentes versions nous a amené à proposer une reconstitution du texte primitif. Le terme du début וַיֹּאמֶר omis par G est bien en situation et paraît original; il est d'ailleurs attesté, non seulement par TM, mais aussi par trois *mss.* cursifs (15, 38 et Curzon 66), la *Pešito*, le *Targum*, le *cod. Samaritain*, les versions *arménienne, éthiopienne* (*cod.* C. Dillmann) et *syro-hexaplaire* (Lagarde) et la Vulgate. Par ailleurs, la particule כִּי n'appartenait pas au texte original. C'est son intrusion qui a déterminé, dans le texte qui est à la base de G, la chute de וַיֹּאמֶר devenu pléonastique. On verra tantôt quelle erreur de lecture a pu donner naissance à כִּי.

Nous l'avons déjà dit, le texte a dû contenir un jeu de mots dont le thème est יְהוָה נִסִּי. Graphiquement le texte original doit différer assez peu de TM actuel, car G et les anciennes versions s'appuient, sans aucun doute, sur un texte très semblable. Où TM porte עַל־כֵּס יָהּ, G a lu כֵּסְיָה (κρυφαίᾳ), le *code Samaritain*, le *Targum*, la *Pešito*, la *syro-hexaplaire* et la *Vulgate*: כִּסֵּא. On admet généralement qu'il faut à cette place נֵס יָהּ = נֵס יְהוָה[1]. On a aussi proposé de modifier le début de la phrase et de lire נָשָׂא עַל נֵס יָהּ (Grätz, cf. Holzinger i. h. l., Kittel, *Bibl. hebr*[2].). La correction נֵס nous paraît excellente. Nous ne voyons pas que נָשָׂא nous rende un sens acceptable. Nous proposons de lire:

וַיֹּאמֶר נַסְתִּי עַל־נֵס יְהוָה בַּמִּלְחָמָה לַיהוָה

et de nous arrêter là. Nous traduisons: *Et il dit: «j'ai eu recours à la bannière de Jahvé dans le combat pour Jahvé».*

Le verbe נוּס accompagné de עַל ne revêt pas ici un sens qui doive nous surprendre: l'image est empruntée au fait d'un homme ou d'une troupe qui fuit sur une hauteur, pour y chercher un refuge. De là au sens métaphorique de refuge moral, il n'y a qu'un pas; une allitération intentionnelle, qui prétendait expliquer יְהוָה נִסִּי, suffisait à le faire franchir. Notre verbe français *se réfugier* a les deux mêmes sens. D'ailleurs,

[1] Pour cette abréviation du nom de Jahvé cf. Ex 15, 2 Is 12, 2; 26, 4; 38, 11 etc.

נוס est attesté au sens moral que nous lui attribuons ici, par deux passages très clairs d'Isaïe:

10, 3 *Vers qui fuirez-vous, pour avoir du secours?* (עַל־מִי תָּנוּסוּ לְעֶזְרָה).

20, 6 *Voilà ce qu'est devenu* [celui en qui nous mettions] *notre espoir, vers qui nous avons fui pour avoir du secours:* (הִנֵּה־כֹה מַבָּטֵנוּ אֲשֶׁר נַסְנוּ שָׁם לְעֶזְרָה).

Ce יְהוָה נִסִּי expliqué par un terme de même consonance, mais emprunté à un radical différent, cette idée de recourir à la bannière de Jahvé, les guerres entreprises pour Jahvé, tout cela s'harmonise fort bien, je pense, avec la manière, les idées et le contexte de l'auteur (cf. 17, 9; 4, 20ᵇ E). Il n'en faut pas davantage pour expliquer יְהוָה נִסִּי. Ce qui suit, בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר, loin de rien ajouter au sens, restreint indûment la portée des versets 15ᵇ et 16. En outre, la particule בְּ y revêt un sens adversatif, dérivé et peu fréquent dans les anciens textes. Nous voyons dans cette finale une addition de seconde main. Elle était sans doute destinée à justifier la haine implacable qu'Israël portait aux Amalécites et surtout à présenter l'apologie religieuse des guerres menées contre ce peuple, plusieurs siècles encore après l'occupation de Canaan[1].

Il n'est pas difficile de faire voir qu'une simple erreur de lecture pouvait donner naissance aux déformations du texte que nous constatons dans **TM** et les anciennes versions. Pour ce faire, il nous suffira de superposer la leçon que nous supposons primitive, la teneur actuelle de **TM** et celle qui est à la base des anciennes versions:

1.	וַיֹּאמֶר	נַסֹּתִ	עַל־נֵס־יָהּ	בַּמִּלְחָמָה	לַיהוָה	ב״
2. **LXX**	*om.*	כִּי בְיָד	כְּסֵיָה	נִלְחַם	יְהוָה	„
3. **TM**	וַיֹּאמֶר	כִּי־יָד	עַל־כֵּסְיָה	מִלְחָמָה	לַיהוָה	„
4. *Peš., Targ., Syr.-hex., cod. Sam.*	„	„ „	עַל־כִּסֵּא	„	„	„
5. *Vulg.*	„	„ „	כִּסֵּא *om.*	„	„	„

Ce «recours à la bannière de Jahvé» n'est-il qu'un jeu de mots pour expliquer le nom de l'autel? Ne contient-il

[1] 1 Sm 15, 3 Dt 25, 19.

pas une allusion à un fait réel dont les versets précédents ont conservé un écho affaibli? Le début du récit que l'on attribue généralement à E faisait prévoir que le מַטֵּה הָאֱלֹהִים allait jouer un rôle important (v. 9; cf. Ex 4, 17 20; 7, 17; 9, 23; 10, 13). L'efficacité souveraine et surnaturelle de ce moyen d'action est d'ailleurs nettement affirmée (v. 11 et cf. *ll. cc.*). Et tout d'un coup, lorsque nous venons d'entrer en plein merveilleux, le récit nous précipite, sans transition, dans une conception différente. Moïse laisse tomber le bras de lassitude; Aaron et Ḥur le font asseoir sur une pierre et lui soutiennent, non pas la main qui serrait le «*bâton d'Elohim*» et qu'il tenait d'abord seule étendue (v. 9, cf. v. 11 et *ll. cc.*), mais les *deux bras*[1], comme si l'attitude de Moïse décrite plus haut avait été celle de la prière et non celle d'un fondé de pouvoir (cf. Ex 4, 17). Puis, pour finir, une remarque inattendue, qui ne s'explique guère dans le texte actuel: les bras de Moïse ont retrouvé leur fermeté. La conception théologique qui est à la base du v. 12 et aussi du v. 11 (cf. G et les versions), est assez différente de celle qui est représentée par le verset 9 et l'on s'étonne que les critiques n'aient pas songé à attribuer le verset 12 à une source différente de celle du verset 9. Quoi qu'il en soit, il nous semble probable, après ce que nous avons dit, que le «*bâton d'Elohim*» tenait, dans le texte original qui a fait place à la rédaction actuelle du verset 12, un rôle de נֵס יָהּ qui a permis à Moïse de dire: «*J'ai eu recours à la bannière de Jahvé*».

La teneur actuelle de **TM** et des versions . . . כִּי יָד a été manifestement inspirée par le rôle que la main de Moïse a joué dans le début du récit. Ce rôle était sans doute plus considérable que ne le laisse soupçonner le verset 12. La leçon actuelle a pu naître avant la détérioration de ce verset ou avant son insertion à cette place, s'il est emprunté à une autre source.

[1] Aaron et Ḥur soutiennent les bras de Moïse, «l'un d'un côté, l'autre de l'autre». Dire alors avec Baentsch (*in h. l.*) que Moïse levait alternativement tantôt un bras tantôt l'autre, nous paraît une solution de fortune, qui est en contradiction avec la finale du verset: «*Et ainsi ses bras restèrent fermes jusqu'au coucher du soleil.*»

Zu Tit 1, 15.

Von Dr P. Basilius Haensler, S. O. Cist., Lektor in Mehrerau.

Es gibt nichts, das so heilig wäre, daſs man es nicht miſsbrauchen, und nichts, das so klar wäre, daſs man es nicht miſsverstehen könnte. Des Apostels Wort: „Alles ist den Reinen rein", ist heilig, weil vom Heiligen Geiste; es ist auch, wenn es im Zusammenhange betrachtet wird, was es nach den hermeneutischen Regeln muſs, nicht undeutlich. Dennoch wurde und wird es noch teils miſsbraucht teils miſsverstanden. Unlängst erhielt ich von einem Herrn ein Broschürchen, das mich daran erinnern und zugleich antreiben sollte, dieser Bibelstelle nachzugehen und sie patrologisch-exegetisch zu verarbeiten. Einem solchen Wunsche möchte ich hiermit entsprechen.

Tit 1, 15 wird meines Erachtens inhaltlich angeführt schon vom hl. Ignatius von Antiochien (Ad Magnesios 8, 1): Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν. Εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. Der erste dieser Sätze weist fast unverkennbar auf Tit 1, 14 hin: Μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις — oben μυθεύμασιν — καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν. Der zweite spielt an auf Vers 15: Πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς usw. Er verhält sich zum ersten wie Vers 15 zu Vers 14, das heiſst, er erklärt in etwa den ersten. Ergänzen läſst sich zu dem κατὰ νόμον leicht τὰ βρώματα, λουτρά usw. Der Sinn dürfte der sein: Leben wir jetzt noch nach dem Zeremonialgesetz der Juden, dann sagen wir damit, daſs wir die Gnade bzw. das Gesetz der Gnade, das Christus gegeben, gleichsam noch nicht erhielten, da ja nach diesem alles den Reinen rein ist. Um das Sittengesetz kann es sich natürlich nicht handeln.

Hören wir nun den hl. Ambrosius: „Istos mundos esse significat, qui et qua causa interdicta sunt, norunt, et qua causa concessa sunt postea. Nam si in Genesi legitur, quia omnia quae fecit Deus, bona sunt (1, 31), dubium non est, quia et munda sunt: qui vero non intelligunt, immundi sunt; accusatores enim Scripturae sunt. Si enim bona facta leguntur, cur interdicuntur quasi exsecrabilia? Si exsecrabilia non sunt, quia bona sunt; propter duritiam cordis interdicta noscuntur, quia indigni habiti sunt tota uti Dei creatura. Nam qui a melioribus prohibiti videntur, horum mens et conscientia inquinata est; quia creaturam Dei accusant, ut excusent semetipsos" (Migne, Patres latini 17, 500). Hieronymus schreibt: „Quia superius dixerat: ‚Sunt enim ... maxime qui de circumcisione sunt', et de his, qui ab eis decepti fuerant, consequenter addiderat: ‚Increpa' etc. Et quomodo ad Galatas et ad Romanos plenissime disputatur, putabant inter cibos esse distantiam, cum aliqui mundi, aliqui viderentur immundi, propterea nunc infert: Omnia munda mundis, his videlicet, qui in Christo credunt et sciunt, omnem creaturam bonam esse: et nihil abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Coinquinatis autem et infidelibus nihil mundum: quia polluta est eorum et mens et conscientia; propterea etiam quae munda sunt per naturam, eis immunda fiunt. Non quod vel mundum sit aliquid, vel immundum: sed pro qualitate vescentium, et mundum mundis, et immundum contaminatis fiat. Alioquin infideles quosque atque pollutos, etiam panis benedictionis et calix Dominicus non iuvat" usw. (ebd. 26, 575). Bei Augustin lesen wir hierüber folgendes: „Cum ait Apostolus: Omnia munda mundis: naturas ipsas intelligi voluit, quas Deus creavit secundum illud, quod Moyses in Genesi scripsit: Et fecit Deus omnia, et ecce bona valde: non significationes, secundum quas Deus per eundem Moysen ab immundis munda discrevit ... Proinde illos, qui iam tempore revelationis Novi Testamenti adhuc illas umbras futurorum ita custodiendas putarent, ut sine iis Gentes salutem, quae in Christo est, percipere non posse contenderent, immundos dicit Apostolus,

quod carnaliter saperent; et infideles, quod tempus gratiae a Legis tempore non discernerent. Quibus ideo dicit nihil esse mundum, quia et iis quae respuebant et iis quae sumebant, non sancte nec iuste utebantur sicut omnes quidem infideles, sed vos praecipue Manichaei, quibus omnino nihil est mundum ... Omnia ergo munda mundis secundum naturam, in qua creata sunt: non tamen omnia secundum significationen munda primo populo Iudaeorum: nec nobis omnia, vel propter salutem corporis vel propter consuetudinem humanae societatis apta sunt: sed cum sua cuique redduntur et naturalem ordinem servant, omnia munda sunt mundis" (ebd. 42, 497).

Hören wir nun einige griechische Väter! Der heilige Chrysostomus bemerkt: Οὐκ ἄρα παρὰ τὴν οἰκείαν φύσιν καθαρὰ ἢ ἀκάθαρτα, ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν τῶν μεταλαμβανόντων.... Οὐκοῦν καὶ ὁ ὗς καθαρόν· τί οὖν ὡς ἀκάθαρτον ἀπηγόρευται; Οὐ τῇ φύσει ἀκάθαρτον ἦν· πάντα γὰρ καθαρά· ἐπεὶ οὐδὲν ἰχθύος ἀκαθαρτότερον, ὅπουγε καὶ ἀνθρωπίνων ἀπογεύεται σωμάτων· ἀλλ' ἐπετέτραπτο, καὶ καθαρὸν εἶναι ἐδόκει.... Τίνος οὖν ἕνεκεν τὸν ὗν καὶ ἕτερά τινα τοιαῦτα ἀπηγόρευσεν; Οὐχ ὡς ἀκάθαρτα, ἀλλὰ τὸ πλέον τῆς τρυφῆς περικόπτων. Ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο εἶπεν, οὐκ ἂν ἔπεισε: νῦν δὲ τῷ φόβῳ τῆς ἀκαθαρσίας αὐτοὺς κατέσχε. Οὐδὲν ὁ Θεὸς ἀκάθαρτον ἐποίησεν· οὐδὲν γὰρ ἀκάθαρτον, εἰ μὴ ἡ ἁμαρτία μόνη· ψυχῆς γὰρ ἅπτεται, καὶ ταύτην ῥυποῖ (ebd. P. gr. 62, 679). Theodoret schreibt: Οὐδένα γὰρ περὶ βρωμάτων Ἀβραὰμ ὁ πατριάρχης ἐδέξατο νόμον, οὐδὲ οἱ πρὸ ἐκείνου λαμπτῆρες τῆς εὐσεβείας γενόμενοι· Ἰουδαίοις δὲ τὸν περὶ τούτων τέθεικε νόμον ἕτερόν τι κατασκευάζων, περὶ οὗ λέγειν νῦν οὐ καιρός. Τὸν γὰρ τῆς ἑρμηνείας, οὐ τὸν τῆς Ἰουδαίων κατηγορίας ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀνεδεξάμεθα πόνον ... Ῥητῷ γάρ τινι τὸν νόμον περιέγραψε χρόνῳ· οὗτοι δὲ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον οὐκ ἐπλήρουν τὸν νόμον· μετὰ δὲ τὸ τέλος τοῦ χρόνου ὑπερμαχοῦσι τοῦ νόμου (ebd. 82, 861). Die letzte Bemerkung ist nicht übel, bezieht sich aber auf den folgenden Vers. Theophylakt schliefst sich, wie gewöhnlich, eng an den „Goldmund" an, indem er

zu unserer Stelle bemerkt: Ὥστε οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν φύσιν καθαρὰ ἢ ἀκάθαρτα, ἀλλὰ κατὰ τὴν προαίρεσιν τῶν μεταλαμβανόντων. Οὗτοι γὰρ καθαροὶ μὲν καὶ εὐσεβεῖς ὄντες, πάντα καθαρὰ οἴδασιν, ὡς Θεοῦ ποιήματα, μόνην δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἀκάθαρτον. Εἰ γὰρ καὶ ὁ νόμος εἶχέ τινα ἀκάθαρτα, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἵνα δὲ τὴν τρυφὴν ἐπικόψῃ εἰδὼς ὅτι ἁπλῶς οὐκ ἂν ἐπείσθησαν αὐτῷ Ἑβραῖοι, ὡς γαστρίμαργοι (ebd. 125, 156).

Wir kommen zum Aquinaten, über den die folgenden Schrifterklärer betreffs Tit 1, 15 meines Erachtens nicht hinauskamen. Er schreibt: „Cum dicit: Omnia munda, in speciali ostendit dictorum rationem, scilicet quomodo avertunt se a veritate, et quomodo discunt fabulas et mandata hominum; quod est praecipue de discretione ciborum secundum legem, quam pseudo quidam dicebant esse servandam. Et ideo primo ostendit, quomodo hi cibi habent se ad bonos; secundo quomodo ad malos, ibi: Coinquinatis autem. Dicit ergo: Non intendentes Iudaicis fabulis de cibis quia omnia scilicet cibaria, sunt munda mundis.“ Es wäre also zu dem Πάντα etwa βρώματα zu ergänzen. Daſs man unter „Omnia“ nicht alles nur Denkbare verstehen darf, ist einleuchtend; es würden ja sonst die gröſsten Ungereimtheiten sich ergeben. Was Thomas vom Ehebruch sagt, gilt von jedem andern Laster ebensogut. Er fährt nämlich fort: „Ergo adulterium est mundum mundis? Respondeo: Dicendum est quod non: quia ex hoc ipso quod adulterium est, immundat. Sed sunt munda mundis illa, quae de se non immundant. Ad haec Mt 15, 11: ‚Ea quae intrant in os, non coinquinant hominem.‘“ Der englische Lehrer nimmt mit Augustin ein Unreines nach seiner Natur und ein Unreines nach seiner Bedeutung an. So wäre dieses Nomen Tier nach seiner Natur oder an sich betrachtet, insofern es ein Laut ist, nicht unrein, sondern gut; wenn aber nach seiner Bedeutung, da es den Abgang der Weisheit bezeichnet, unrein. Die Handlungen des israelitischen Volkes aber waren prophetisch. Daher ist das Schwein, insofern es ein Ding ist, nicht unrein; dagegen wohl, insoweit es den den Lüsten ergebenen Menschen bezeichnet. Jetzt aber, nach Ankunft

der Wahrheit, hören die gesetzlichen Bestimmungen über die reinen und unreinen Tiere usw. auf und es gebrauchen die Menschen die Speisen nach deren Natur. Das die Antwort auf den Einwurf aus Lv 11, 1 f. Auch auf Apg 15, 20 geht er ein. Danach verboten die Apostel den Gläubigen den Genufs von Blut und Ersticktem. Die Auslegung, die Blut im Sinne von Menschenmord und Ersticktes in dem von Bedrückung der Armen nimmt, ist nach ihm gut, aber nicht erschöpfend. Die Verordnung ist buchstäblich zu nehmen, und doch sind wir nicht mehr dazu verpflichtet. Einiges wird verboten, weil es schlecht ist, und das ist schlechthin zu meiden, anderes aber, was nicht schlechthin böse ist, sondern nur wegen gewisser Umstände der Zeit, und dies mufs man beobachten, wo ein Grund vorliegt. Und dieses verboten die Apostel, nicht weil es an sich böse, denn Mt 15, 11 sagt der Herr das Gegenteil; sondern der Grund war, weil die Bekehrten teils Juden teils Heiden waren und es so nötig war, sollte daraus ein Volk werden, dafs die einen zu den andern sich herabliefsen, so dafs man zu den Juden, denen der Genufs von Blut und Ersticktem ein Greuel war, herabstieg. Und deshalb ordneten die Apostel an, dafs dies für jene Zeit zur Erhaltung des Friedens eingehalten werde (i. h. l.; cfr. 1, 2, q. 102, a. 6 ad 1). Dionysius Carthus. erklärt unsere Stelle also: „Id est cuncta humanis usibus concessa vel apta sunt munda mundis, i. e. fidelibus, qui ea pura intentione rectaque fide in usum necessitatis recipiunt. Non enim inquinantur ex perceptione ciborum prohibitorum in lege ea ratione, qua illic prohibebantur. Denique videtur hic locus generalius posse intelligi, ut omnia dicantur munda mundis quantum ad contemplationem ipsorum. Homines enim puri et eruditi, res immundas mundo oculo speculantur; immundi vero, etiam munda deformiter contemplantur" (ed. Monstrolii 13, 453). Dieser letzte, schöne Gedanke mufste dem ekstatischen Lehrer fast beikommen bei Erklärung des: Alles ist den Reinen rein. An Kol 2, 21 wird Erasmus gedacht haben, als er Tit 1, 15 paraphrasierte in folgender

Weise: „Hic, inquiunt (Iudaei), cibus impurus est, ne vescitor, hoc corpus immundum est, ne contingito. Facessant apud Christianos ista discrimina, quibus puris omnia pura sunt, nihil exsecrantibus, quod optimus Deus ad usum hominum condidit. Ut autem pure Christianis nihil est impurum, ita Iudaeis animo impuris nihil est purum, ne ea quidem, quae lex ut pura permittit“ (i. h. l.). Estius erklärt wie folgt: „Omnia munda mundis, ac si dicat: In creaturis Dei nihil est ex se immundum, sed omnia immunda sunt mundis, hoc est, bene et sancte utentibus. Iam autem, ut bene rebus utantur homines, imprimis opus est fide, qua credant omnia esse munda. Nam in Lege quidem veteri multa prohibebantur velut immunda, sed significatione, non natura.... Propter quam causam Israelitis, tamquam figurativo populo, talium rerum esus aut contactus erat illicitus, non autem gentilibus. Unde in Lv non simpliciter immunda vocantur, sed passim dicitur: Hoc aut illud immundum erit vobis, i. e. propter immunditiae significationem vobis prohibitum“ (i. h. l.). Denen, die die Kirche verleumden, weil sie mitunter die Enthaltung von gewissen Speisen gebietet, sagt er noch, dafs sie dies nicht tue in der irrigen Meinung der Juden und Irrgläubigen, die einige Speisen unrein nennen, sondern damit die Gläubigen durch solche Enthaltung Gott für ihre Sünden genugtun, ihr Fleisch bezähmen und leichter ihr Herz zu Gott erheben. A Lapide greift die Sache wieder praktisch an, bzw. er geht polemisch-apologetisch vor. „Infert Lutherus: Ergo fornicatio quoque munda est mundis, puta fidelibus. Sicut enim, inquit, nihil iustificat nisi fides, ita nihil coinquinat nisi infidelitas. Sed apage monstrum: tibi munda sit fornicatio, furtum, sacrilegium, homicidium omnisque iniquitas perinde, ut porco mundae ac in deliciis sunt faeces, sordes omnisque immunditia.... Omnia munda mundis, q. d. Christianis, qui sanguine Christi in baptismo mundati sunt, nullus cibus, nullum animal, nulla res vel natura sua vel propter legem Moysi habenda est immunda; sed omnia eis sunt munda, ut omnibus vesci et uti sine scrupulo

possint. Hunc esse sensum patet primo, quia ut dixi agit contra Iudaizantes. Secundo quia ita se explicat 1 Tim 4, 3, cuius haec epistola ad Titum est quasi compendium. Tertio quia ita interpretantur Chrysost., Hieron., Theodoret, Ambr., Vatabl., Erasm. et alii passim. Unde S. Augustinus 31, 4 contra Faustum: ‚Omnia, inquit, munda mundis, quia servi Dei in eo, quod carnibus et vino abstinent, non tamquam res immundas refugiunt, sed mundioris vitae instituta sectantur.‘ Itaque mundis, i. e. Christianis in sanguine Christi mundatis, omnia munda sunt, seu nullus cibus vel ex se vel ex lege immundus est. Nec enim Ecclesia prohibet aliquorum ciborum usum, quasi sint immundi; sed poenitentiae causa, quam certis diebus praecipit.... Putant (inf.) iuxta legis Mosaicae praescriptum, sibi a carne suilla, v. g. abstinendum: vel ergo abstinent ab illa, et sic contra fidei veritatem peccant superstitione: vel non abstinent, et sic peccant contra conscientiam dictantem sibi abstinendum esse. Hoc significant Apostoli verba: inquinata sunt eorum mens et conscientia mens per errorem suum; conscientia per peccatum, quod erroris sui fructus et effectus est“ (i. h. l.). Dieses Dilemma begegnet uns auch bei Caietan, Estius, Bernardin a Piconio u. a. Calmet bemerkt zu unserer Stelle: „Hoc saepe urgeas volo adversus eos, qui ciborum discrimen et Legis lustrationes in Christianam religionem invehere conantur. Quodlibet cibi genus per se purum est: non quod intra hominis corpus est, hominem inquinat, sed mala desideria et prava consilia, quae ex animis hominum proficiscuntur Mt 15, 10 ... Quidquid agat homo, qui animum peccato vitiatum gerit, atque in infidelitate vivit, animi munditiem illi reddere nequit. Lustrationes Lege imperatae, cruenta sacrificia, Legis ritus animi labes non auferunt, quia inquinata sunt eorum et mens et conscientia. Referri etiam haec possunt ad eos, qui adversus conscientiae motus agunt, et rebus quibusdam indifferentibus utuntur, quamquam plane persuasum iis ex fide non sit, licitum esse illarum usum.“ Auch Mack (Tübingen 1836, i. h. l.) bringt Tit 1, 15 in Verbindung mit Kol 2, 16—23. „Daſs der Apostel

bei τοῖς καθαροῖς die im Gemüte Reinen im Sinne habe, zeigt der Gegensatz zu denen, deren Gesinnung und Bewufstsein entweiht ist, und der Sprachgebrauch, vgl. Mt 5, 8 mit Act 18, 6; Jo 15, 3. Diesen Reinen ist alles rein — Πάντα καθαρά — also Speisen (vgl. Röm 14, 20), Körper und Ehe, das heifst diese Dinge sind bei ihnen weder an sich sittlich böse, noch üben sie auf sie einen sittlich nachteiligen Einflufs aus, vielmehr sind sie ihnen Beförderungsmittel der Sittlichkeit. Man sieht, warum der Ausdruck so allgemein ist; hiefse es Πάντα καθαρὰ ἐν τοῖς καθαροῖς, so könnte man wohl an den Leib, dessen Bedürfnisse und Verrichtungen denken, aber nicht so gut an die Geschlechtsgemeinschaft und gar nicht an die Speisen. Hiefse es Πάντα καθαρὰ πρὸς τῶν καθαρῶν, so läge der Gedanke an den Körper zu fern. Der einfache Dativ aber macht keiner derjenigen Beziehungen Schwierigkeit, welche in dem Gedanken liegen und durch den Zusammenhang angegeben sind.“ Gewifs nicht ganz aus der Luft gegriffen, aber ob sich der Apostel so streng an die griechische Präpositionenlehre u. a. m. hielt? Bisping (Münster 1865, i. h. l.) schreibt: „Zu τοῖς καθαροῖς ist aus dem Folgenden τὸν νοῦν καὶ τὴν συνείδησιν zu ergänzen — νοῦς bezeichnet die innere Gesinnung als die Quelle der Gedanken und Absichten (vgl. Röm 1, 28, Eph 4, 17, Kol 2, 18); συνείδησις aber ist das Bewufstsein vollbrachter Handlungen, mithin das nachfolgende Gewissen. Also: Wenn das tiefste Innere des Menschen rein ist, so ist für ihn alles rein, worauf er immer seine Tätigkeit richtet; nichts, was von aufsen kommt, kann ihn verunreinigen; hingegen wenn sein Inneres befleckt ist, so ist nichts an ihm rein. Man beachte mit dem hl. Thomas, dafs der Apostel hier sagt: οὐδὲν καθαρόν und nicht πάντα ἀκαθαρά. Wohl ist bei den Ungläubigen und bei denen, die in schweren Sünden leben, nichts rein in den Augen Gottes; aber nicht alles, was sie tun, ist unrein, ist Sünde, wie dies bekanntlich Luther behauptete, wenn er den Satz aufstellte: „Opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata.“ Man könnte

gemäſs der Äquipollenz der Urteile meinen, die Sätze „Alles ist unrein“ und „Nichts ist rein“ würden dasselbe besagen. Allein es ist nicht ganz so. Der Aquinate schreibt wörtlich: „Sed numquid facit peccator et infidelis immundam eleemosynam? Dicendum est, quod Apostolus non ponit affirmativam, sed negativam. Unde non dicit, omnia, sed nihil mundum eis, quod est verum, quia nihil eis perfecte mundum est, quia nihil est mundum in actibus, nisi in finem debitum ordinatum sit. Isti autem sunt extra finem“ usw. (i. h. l.). Bei Steenkiste endlich finde ich zu dieser Stelle nichts, was hier nicht schon angeführt worden wäre. Aus allem dem erhellt, daſs das alles an diesem Orte in einem so umfassenden und allgemeinen Sinne nicht genommen werden darf, als es manchen, wie es scheint, erwünscht sein möchte. Der Heilige Geist widerspricht sich nicht selbst. Aus dem näheren und entfernteren Zusammenhang, den die hier angeführten Ausleger angeben oder andeuten, ergibt sich der richtige Sinn dieses Wortes des Völkerlehrers.

Das Comma Johanneum bei den Griechen.

Von Dr Aug. Bludau, Bischof von Ermland, Frauenburg Ostpr.

II. Griechische Väter und Schriftsteller.

Ein Hilfsmittel von hohem Wert bei Bestimmung des Bibeltextes sind die Bibelzitate der Väter. Die Anführungen des NT bei den alten Kirchenschriftstellern, deren Alter über die Zeit unserer meisten Mss weit hinausreicht, wären unter der Voraussetzung, „daſs die Schriftsteller genau zitierten, die Abschreiber genau kopierten und die Herausgeber richtig edierten“ [1], als Bruchstücke alter Hss zu betrachten. Wir würden jedoch hinsichtlich 1 Jo 5, 7 schon zufrieden gestellt sein, wenn nachgewiesen würde, daſs die Stelle in freier Anwendung dem Sinne nach von den Vätern zitiert worden sei, wenn wir also für die Überlieferung nur des Inhaltes, nicht der Buchstabenform sie als Zeugen dafür anrufen könnten, daſs zu ihrer Zeit in ihrer Gegend das CJ im griech. Schrifttext gelesen worden sei. Wir müſsten wohl von vornherein erwarten, daſs die Väter, welche sehr häufig Beweisstellen für die Lehre von der Trinität gebraucht haben, die weit weniger zutreffen als 1 Joh 5, 7, diese „geradezu klassische Hauptstelle“ [2] nicht werden umgangen, sondern von ihr in den lange dauernden Streitigkeiten mit den Antitrinitariern, Arianern, Mazedonianern u. a., welche den Orient bewegten, recht häufig werden Gebrauch gemacht haben. Ihr Schweigen wäre rätselhaft, falls sie den Vers in ihrer Bibel hatten. Wir verstehen es deshalb, wenn die Verteidiger der Echtheit unserer Stelle bis in die neuere Zeit sich eifrig bemüht haben, die Bekanntschaft griech.

---

[1] Nestle, Einf.³ 159; vgl. 37.

[2] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I⁶, Paderborn 1914, 267.

Väter und Schriftsteller mit dem CJ nachzuweisen. Allerdings brauchen wir uns um solche leichtfertige, allgemeine Urteile wie jenes bei Joh. Thom. Adalb. Berghauer[1], „dafs schier alle alten heiligen Väter den Vers für authentisch anerkennet", oder jenes des Christ. Tim. Seidel[2]: „Die Väter, welche vor der nicänischen Kirchenversammlung gelebt haben, führen diesen Spruch an und er ist in den ältesten Hss befindlich", nicht zu kümmern. Andere aber haben mit redlichem Eifer angebliche Parallelen zu unserer Stelle in den Väterschriften aufgespürt, ausgebeutet und ausgedeutet, oder zuweilen sehr oberflächlich Ausdrücke, Redensarten und Gedanken, die auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit dem CJ haben, als bewufste Entlehnung hingestellt. Eine umständliche, ermüdende Untersuchung, die durch ein ganzes Labyrinth von Trugschlüssen, Unmöglichkeiten und ganz unbewiesenen Behauptungen führt, ist notwendig, um dem Leser ein Urteil darüber zu ermöglichen, ob sich in den mitgeteilten Stellen eine Bekanntschaft mit dem CJ verrate oder nicht.

Nach Forster[3] liegt 1 Jo 5, 7 schon der Mahnung des hl. Ignatius im Briefe an die Magnesier c. 13 zugrunde. Der Heilige fordert die Christen zur Befestigung im Glauben und in der Einheit auf und fährt dann fort: „Seid untertan dem Bischof und einander, wie Jesus Christus dem Vater dem Fleische nach und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geiste sich unterwarfen, damit die Einheit sei sowohl leiblich als geistig." Weil nur in 1 Jo 5, 7 die Einheit der drei göttlichen Personen kategorisch ausgesprochen sei, könne nur der Geist des Widerspruches bezweifeln, dafs Ignatius seine Ausdrucksweise von dort hernehme! — Auch im Briefe des Ps.-Ignatius ad Phil. 2 (5. Jahrh.) findet er eine wenigstens indirekte Bezugnahme auf unsere Stelle: „Ein Gott also

---

1 Bibliomacheia d. i. biblischer Feld-Zug und Musterung vieler jämmerlich verfälschter Bibel, Ober-Amergau 1746, 36.

2 A. a. O. 348.

3 A New Plea for the authenticity of the text of the Three Heavenly Witnesses, Cambridge 1867, 9 n. 1.

und Vater und nicht zwei oder drei . . ., einer aber auch der Sohn Logos Gott . . ., einer aber auch der Paraklet. . . . Deshalb auch sandte der Herr die Apostel aus zu lehren alle Völker und trug ihnen auf zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, weder auf einen dreinamigen, noch auf drei menschgewordene, sondern auf drei gleicher Würde." Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise mit jener im Athanasianischen Symbolum weise auf eine gemeinsame Quelle höchsten Alters zurück: „but the only Scripture by which the definitions in question are totidem verbis authorized is 1 John V 7" (p. 84). Nach Forsters Beweisverfahren liegt nämlich allen dogmatischen Formeln, in welchen die Lehre von der Trinität im christlichen Altertum zusammengefaſst wurde, ja schlieſslich allen Aussagen über dieses Geheimnis das CJ zugrunde.

Le Hir[1] hält es für unmöglich zu verkennen, daſs in dem Fragment aus der Schrift des Bischofs von Hierapolis, Claudius Apollinaris (c. 170) über das Pascha, welches das Chronicon Paschale erhalten hat (ed. Dindorf I, 13 sq.) auf die himmlischen Zeugen angespielt werde. Die Stelle lautet: ὁ ψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα λόγον καὶ πνεῦμα (M 5, 1297). Obwohl hier von der Dreieinigkeit gar nicht gesprochen wird, soll eine Analogie zu 1 Jo 5, 7 bestehen, wo auch λόγος vor πνεῦμα genannt sei, und wie hier, Wasser und Blut mystisch auf Logos und Geist bezogen werde. Die Voranstellung des Wassers vor dem Blut im Gegensatz zu Jo 19, 34, welche auch später vorkommt (Ye Kopt. in der Interpolation zu Mt 27 49 U), erklärt sich leicht aus Erinnerung an 1 Jo 5, 6, wo gesagt ist, daſs der Geist Gottes es bezeugt, daſs Jesus der durch Wasser und Blut Gekommene, der in der Taufe legitimierte Versöhner unserer Sünden in seinem Blute ist[2]. Wenn Apollinaris nun in Wasser

---

[1] Étud. Bibl. I 84; vgl. Thom. Burgess, A Vindication of 1 John V, 7; 2. Aufl. London 1823, 27.

[2] Vgl. Al. Wurm, Die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes, Freiburg i. B. 1903, 71. — Nach Schwegler (Das nachapostol. Zeitalter

und Blut göttliche Personen symbolisch angezeigt fand, so lag die Reihenfolge Logos und Geist ihm aus der trinitarischen Formel nahe genug, falls wir nicht, wie auch Le Hir zugestehen möchte, in der Deutung sehen wollen „les premières lueurs de cette explication allégorique du verset 8, que plusieurs Pères des siècles suivants ont répétée“ [1]. Jedoch Apollinaris sieht in Blut und Wasser, die aus der geöffneten Seite des Herrn am Kreuze hervorquollen (Jo 19, 34), den Brunnquell zweier Reinigungskräfte (καθάρσια) angedeutet. Wasser weist hin auf die Reinigungs- und Erneuerungskräfte eines neuen göttlichen Lebens (Jo 3, 5; 4, 13 14; 7, 37), Blut auf das Versöhnungsblut, durch dessen Hingabe Jesus sein Heilswerk vollendet hat. Nicht auf Taufe und Eucharistie, sondern auf die christliche Taufe allein deutet er die Ausdrücke, welche eine Taufe im Hl. Geiste ist (Jo 1, 33 34).

Athenagoras in seiner an die Kaiser Mark Aurel und Commodus ca 177 gerichteten Bittschrift für die Christen sagt (leg. 12), dafs die Christen sich von der Erkenntnis des wahren Gottes und seines Wortes leiten lassen, „nämlich von der Erkenntnis, welches die Einheit des Sohnes mit dem Vater, welches die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne ist, was der Geist ist, was die Einigung solcher Grofsen und der Unterschied der Geeinigten ist, nämlich des Geistes, des Sohnes und des Vaters“ (M 6, 913). Bengel findet hier eine Spur des CJ: „mirum, ni Johannem respexit Athenagoras LXX circiter annis post Johannem!“ [2]; Chr. Fr. Schmid [3] stimmt ihm bei. Mit überraschender Klarheit und Präzision finden wir wohl die Dreipersönlichkeit Gottes von Athenagoras bezeugt, nicht aber das CJ.

Die blofse Bezeichnung des Personenunterschiedes in Gott mit τριάς, die Theophilus von Antiochien in seiner Schrift

II, Tübingen 1846, 369) soll Apollinaris hier den Tod Christi als denjenigen Moment ansehen, in welchem der bisher im Logos latente Paraklet προφορικός wird und zu selbständiger Existenz heraustritt.

[1] S. Westcott, Com. 202 n. 2.

[2] App. 470.

[3] Historia antiqua et vindicatio canonis sacri, Lips. 1775, 559.

Ad Autolyc. 2, 15 zum ersten Male gebraucht[1], wo er die drei Tage, welche der Erschaffung der Lichter vorangingen, als ein „Sinnbild der Dreieinigkeit Gottes, seines Wortes und seiner Weisheit“ erklärt, soll nach Forster 36ff. auf 1 Jo 5, 7 hindeuten, denn nur hier habe das Wort τριάς verbatim et literatim Grund und Wurzel. „Für einen nicht inspirierten Mann“, bemerkt er (p. 40), „wäre es der Höhepunkt unfaſsbarer Unehrerbietigkeit, den ehrwürdigen Titel der Gottheit zu erfinden.“

Auch wenn Klemens Alexandrinus diese zu seiner Zeit schon bekannte und hergebrachte trinitarische Formel ἡ ἁγία τριάς brauche, wie Strom. V 14, sei sie auf unsere Schriftstelle zurückzuführen: „no sophistry can touch the validity of this reasoning“ (p. 40). Aber Klemens nennt doch a. a. O. die drei göttlichen Tugenden 1 Kor 13, 13: ἡ ἁγία τριάς (M 9, 156)! — Noch andere Spuren findet Forster bei dem Alexandriner. In seinen Hypotyposen zu den katholischen Briefen nämlich, die uns in der auf Veranlassung Cassiodors angefertigten lateinischen Übersetzung in den Adumbrationes teilweise erhalten sind, lesen wir zu 1 Jo 5, 6: „Iste est, inquit, qui venit per aquam et sanguinem, et iterum, quia tres sunt, qui testificantur: Spiritus, quod est vita, et aqua, quod est regeneratio ac fides, et sanguis, quod est cognitio, et hi tres unum sunt.[2]“ Es ist hier gar keine Rede von V. 7, sondern von V. 8. Aber Forster (p. 54) macht auf „iterum“ mit Nachdruck aufmerksam, übersieht jedoch, daſs vorher auch 1 Jo 2, 7 und 8 mit „iterum autem dicit“ unmittelbar verknüpft sind. Neben Forster (p. 74f) berufen sich auch andere, wie Bengel, Schmid, Burgess, Le Hir, auf Eclog. proph. 13, wo Mt 18, 16 trinitarische Verwendung findet. Bei Erwähnung der Stelle Dt 19, 15 (Mt 18, 16): „auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen (ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων) soll eine Sache Gültigkeit haben“, fügt Klemens ausdeutend hinzu: ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐφ᾽ ὧν μαρτύρων καὶ βοηθῶν αἱ ἐντολαὶ λεγόμεναι φυλάσσεσθαι

[1] Tert., Adv. Prax. 2, de pud. 21: trinitas.

[2] Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons III, Erlangen 1884, 92.

ὀφείλουσιν (M 9, 704). Er beruft sich auf die Gegenwart des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes als der Zeugen bei Ablegung des Taufversprechens, um die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Gebote einzuschärfen. Jene Berufung aber soll nach Bengel nur geschehen sein „interveniente utique loco 1 Jo 5, 7 coll. V. 3, 21“ (p. 470)! Forster p. 75 f findet in der Stelle sogar „a direct quotation“ des Verses. Denn Johannes rede in seinem Briefe vierzehnmal von ἐντολαί und verbinde diese mit ὀφείλειν (2, 6); auch φυλάσσειν brauche er zweimal (5, 21), darum müssen auch die drei göttlichen Personen als μάρτυρες auf 5, 7 zurückgeführt werden. — Übrigens kann die Stelle aus Eclog. nicht einmal als sicheres Eigentum von Klemens dargetan werden; eine Reihe von Gründen spricht für die von v. Arnim (1894) ausgesprochene Vermutung, daſs die Eclogae Auszüge aus gnostischen Schriften darstellen[1].

Origenes, der auf Lesarten der Hl. Schrift sorgfältig achtete und wiederholt den Widerstreit derselben auch bei dem NT zu schlichten suchte[2], hat nirgends eine Differenz der Hss zu unserer Stelle angemerkt. Er zitiert 1 Jo 5, 8 im Kommentar zum Jo-Ev VI, 43 zu 1, 28. Nachdem er Mt 3, 11, Jo 6, 53, Lk 12, 50, Stellen, in denen die Rede ist von der Taufe des Wassers, Geistes, Feuers und Blutes, herangezogen, fügt er hinzu: „und diesem gemäſs schrieb der Jünger Johannes: τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα ἀνέγραψεν, τὰ τρία εἰς ἓν γινόμενα (ed. Preuschen 152). Knittel[3] gibt zu, daſs hier nur V. 8 zitiert ist; τὰ τρία ... bezieht Origenes ebensowenig auf die Trinität wie im Kommentar zu Mt die Worte: γεγόνασιν οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν (M 13, 1084), die von Elias, Moses und Jesus gelten. Aber ein Scholion zu Ps 122, 2 soll eine klare Andeutung der Stelle zeigen; so Knittel, Le Hir, J. Hergenröther, Heinrich[4]. Die Psalmstelle 122, 2: „wie

---

[1] Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II[2], Freiburg i. B. 1914, 63.

[2] S. Lagrange, Rb IV (1895) 501—524; V (1896) 87—92.

[3] A. a. O. 91; vgl. Porson 234.

[4] Knitttel 91; Le Hir 79; Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen,

die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Magd auf die Hand der Herrin, so sind unsere Augen auf den Herrn unsern Gott gerichtet", deutet Origenes trinitarisch: δοῦλοι κυρίου, πατρὸς καὶ υἱοῦ, πνεῦμα καὶ σῶμα· παιδίσκη δὲ κυρίας, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ ψυχή. τὰ δὲ τρία κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστιν· οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν (M 12, 1633). Die letzten Worte soll er 1 Jo 5, 7 entlehnt haben, sich auf einen inspirierten Text berufend. Aber Origenes zitiert kein Schriftwort, keinen Brief des Johannes, der sich so ausdrücke. Er konnte die Lehre der Kirche in diese Worte zusammenfassen und sie als Begründung seiner Auslegung anführen, ohne je den Spruch von den drei himmlischen Zeugen gelesen zu haben. Mit demselben Recht könnte man andere Stellen, wie Hom. in Num. XII, 1 (M 12, 657), Fragm. in Hebr. (M 14, 1308), wo die Rede ist von Vater, Sohn und Geist, die eine Trias bilden und eine Substanz besitzen, als Auslegung von 1 Jo 5, 7 deuten.

Wenden wir uns zu den griechischen Schriftstellern im Abendlande. — In der Expositio fidei s. de trinitate, einer Darlegung der Trinitätslehre und der Christologie, die unter Justins Namen in einer längeren und kürzeren Textesrezension überliefert ist, fehlt jede Anspielung auf das C J. Dräsekes Versuch, in der kürzeren Fassung eine Schrift des Apollinaris von Laodicea περὶ τριάδος zu erkennen, ist gescheitert[1]. — Forster[2] will ein höchst bemerkenswertes Zitat unserer Stelle bei Irenäus entdeckt haben, nämlich in einem wörtlichen Exzerpt aus einer Valentinianischen Schrift, in dem dargetan wird, daſs auch Johannes, der Schüler des Herrn, die erste Ogdoas erwähnt habe. In Adv. haer. I, 8, 5 hat uns Irenäus ein Fragment zu der Exegese der valentinianischen

Regensburg 1850, 96 Anm. 16; Heinrich, Dogmatische Theologie IV, Mainz 1880, 140.

[1] Siehe gegen Dräsekes Hypothese Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen II, Paderborn 1899, 253—291; Bardenhewer, Gesch. I² 238.

[2] A. a. O. 7ff.

Gnosis aufbewahrt, das nach der Schlufsbemerkung: „et Ptolemaeus quidem ita“ von diesem selbst herzurühren scheint. Es behandelt den Anfang des Johannesevangeliums. Johannes will darin die Entstehung des All erklären; zuerst das Prinzip, das zuerst von Gott erzeugt wird und von dem alles emaniert: ἀρχή. Von diesem wurde der Logos emaniert und in ihm das Wesen der Äonen, die später vom Logos ihre Gestalt empfingen. Zuerst also differenziert Johannes Gott, die ἀρχή und den Logos, dann aber vereinigt er sie wieder. Es folgen nämlich die Worte, auf die Forster in seiner Argumentation den Nachdruck legt: „Nachdem er also zuerst die drei (τὰ τρία) unterschieden hat, Gott und die ἀρχή und den λόγος, verbindet er sie wieder (αὐτὰ ἑνοῖ), um auf die Hervorbringung der beiden letzteren und ihre Einheit sowohl unter sich als mit dem Vater zu zeigen. Im Vater nämlich und aus dem Vater ist die ἀρχή und aus der ἀρχή der λόγος. Mit Recht sagt er: ‚Im Anfang war der Logos‘, denn er war im Sohn, ‚und der Logos war bei Gott‘, denn auch die ἀρχή war es. ‚Und Gott war das Wort‘, folgerichtig: denn das aus Gott Gezeugte ist Gott. ‚Dieses war im Anfang bei Gott‘: zeigt die Ordnung der Hervorbringung an“ (M 7, 533). — Forster meint nun, in dieser „gnostischen Verderbnis der Trinitätslehre“ haben wir den ersten Beweis dafür, dafs τρία im Neutrum auf die drei Personen der Trinität angewandt ist. Die Valentinianer aber liefsen sich einzig und allein von der Schrift leiten (Tert., De patient.). Mithin sei dies τρία in der Auslegung des Prologs selbstverständlich (*self-evident*) auf οἱ τρεῖς in 1 Jo 5, 7, ja die ganze Idee jener Ausführung — „*Trinity in Unity*“, τὰ τρία — πάλιν αὐτῷ ἑνοῖ — auf den Vers zurückzuführen; was sei das anderes als eine „*close metaphrase of St. John's* οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι“? — Die ganze Argumentation Forsters setzt voraus, dafs die Lehre von der Dreieinigkeit einzig auf dem CJ beruht. Man lese etwa das Buch von J. Lebreton, Les Origines du Dogme de la Trinité (Paris 1910), um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Übrigens nennt Tertullian in seiner Schrift über die Geduld nirgends die Valen-

tinianer; De praescr. haer. 38 erklärt er es für einen blofsen Schein, wenn Valentin „integro instrumento uti videtur“, während er in Wahrheit „plus abstulit et plus adiecit“. Zahn[1] bemerkt von der selbstherrlichen Freiheit der Valentinianer gegenüber der Hl. Schrift: „Eine Autorität, unter welche man sich unbedingt beugt, war dieser Schule das geschriebene Wort des Apostels ebensowenig als der Text der Evangelien.“ — Bengel[2] fand noch andere „vestigia periochae apud Graecos initio lectae non contemnenda“ bei Irenäus, nämlich Adv. haer. IV, 6, 7: „Denn von Anfang an seinem Gebilde assistierend, offenbart der Sohn den Vater allen, denen er will, und wann er will, und wie der Vater will; und darum ist in allem und durch alles ein Gott, der Vater, und ein Wort, der Sohn, und ein Geist, und ein Heil für alle, die an ihn glauben“ (M 7, 989). Ferner Adv. haer. V 18, 2: „Über allen nämlich der Vater, und er ist das Haupt Christi; durch alles das Wort, und dies ist das Haupt der Kirche; in uns allen aber der Geist, und der ist das lebendige Wasser (Jo 7, 38), welches der Herr verleiht denen, die recht an ihn glauben und ihn lieben und wissen, dafs einer ist der Vater, der da ist über allem und durch alles und in uns allen (Eph 4, 6). Zeugnis hiefür gibt auch Johannes der Jünger des Herrn, der in seinem Evangelium also sagt: Jo 1, 1ff“ (M 1173). — Der Beweis aber soll darin liegen, dafs Irenäus bei Erwähnung der Trinität die zweite Person λόγος (verbum) nennt: „verbi autem appellationem in mentione S. Trin. aut nullus NT aut hic Iohanneus habet versiculus!“

Auch Hippolyt von Rom, ein Origenes des Abendlandes, soll das CJ bezeugen. C. Noet. 8 sagt er: „Man mufs bekennen den Vater den allmächtigen Gott und Christus Jesus den Sohn Gottes, den menschgewordenen Gott, welchem der Vater alles unterworfen hat, ausgenommen sich selber, und den Hl. Geist, und dafs diese wirklich drei sind (καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία). Will man aber wissen, wie Gott gleichwohl nur

---

[1] Gesch. I 755. [2] App. 470.

einer ist (πῶς εἷς θεός), so bedenke man, daſs es nur eine göttliche Macht gibt (ὅτι μία δύναμις τούτου). In bezug auf die Macht erweist sich Gott als einen (εἷς — θεός), in bezug auf die Ökonomie aber erweist er sich als dreipersönlich (τριχῆς cor. τριχῶς)" (M 10, 816). Dies τρία — ἕν, so argumentiert Forster p. 16 — hat Hippolyt nicht erfunden oder von einem anderen Schriftsteller übernommen, sondern aus der einzigen Stelle der Hl. Schrift 1 Jo 5, 7 herausgelesen, da er ja beteuert, daſs die Hl. Schrift die einzige Quelle der Gotteserkenntnis sei. Letzteres sage er ausdrücklich C. Noet. c. 9 in den Worten: Εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, ἀδελφοί, ἢ (ἐκ) τῶν ἁγίων γραφῶν (M 10, 816). Daſs jedoch Hippolyt mit diesem Satze nicht „die Schrift als die einzige Quelle für unsere Erkenntnis der seligmachenden göttlichen Wahrheit"[1] ansehen will, sagen uns die sich unmittelbar anschlieſsenden Worte über die Dogmen der Philosophie. Denn er stellt hier die Hl. Schriften als Quelle der göttlichen Wahrheit den Dogmen der Philosophie als Quelle der weltlichen Weisheit gegenüber und redet nur von der Schrift, insofern sie die Quelle ist, um Gott in rechter Weise zu erkennen; ferner betrachtet er die Aussprüche Gottes als Quelle für die Erkenntnis der wahren Gottesverehrung, wie sie der Einheit Gottes entspricht.[2] Die Regel etwa, die Termini, welche die Gottheit näher bestimmen, seien allein aus der Hl. Schrift herzunehmen, also auch das τρία – ἕν, wird von Hippolyt nirgends aufgestellt. Ebenso unbegründet ist die Folgerung, die Forster p. 17 aus C. Noet. c. 14 ziehen möchte. Hippolyt will erweisen, daſs die Wesenseinheit und Wesensgleichheit des Sohnes positive Lehre der Schrift und Tradition sei. „Dieses zeigen uns die Schriften. Diese Ökonomie lehrt uns auch der hl. Johannes im Evangelium durch sein Zeugnis (μαρτυρῶν), und diesen Logos nennt er Gott, so sprechend: Im Anfang . . . (1, 1). Wenn also der Logos bei Gott war und der Logos Gott war, was soll das

---

[1] So Bunsen, Hippolyt und seine Zeit I, Leipzig 1852, 367f.

[2] S. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897, 85.

heifsen? Wird vielleicht jemand sagen, Joh. stelle zwei Götter auf? Ich will keine zwei Götter nennen, sondern nur einen; aber zwei Personen, und als dritte Ökonomie nenne ich die Gnade des Hl. Geistes." Die Mehrfaltigkeit der Übereinstimmung wird auf einen Gott zurückgeführt. „Ein Gott ist es, der Vater, welcher befiehlt, der Sohn, welcher gehorcht, der Hl. Geist, welcher die Weisheit lehrt, der da ist der Vater über allem, der Sohn durch alles, der Hl. Geist in allem. In anderer Weise können wir einen Gott nicht annehmen, wenn wir nicht wirklich an Vater, Sohn und Hl. Geist glauben" (M 10, 821). Hier soll nach Forster die Ausführung nicht blofs auf dem Evangelium, sondern auch auf dem Brief des Johannes, und zwar 1 Jo 5, 7, beruhen. Nach Anführung von Jo 1, 1 lege Hippolyt die Lehre des Apostels über Trinität und Unität inhaltlich, wenn auch nicht in den Termini, übereinstimmend mit jener in CJ, dar. — Die Frage Forsters, ob wir vernünftigerweise zweifeln können, dafs, wie er sicherlich seine erste Darlegung der Lehre an Jo 1, 1 anknüpfe, so auch der folgenden Darstellung 1 Jo 5, 7 zugrunde lege, werden wir zuversichtlich mit „Ja" beantworten müssen. Forster selbst sagt ja: Wenn ein Schriftsteller formell seine Schriftautorität in einer so hohen Materie angebe, müsse er sicher uns Kenntnis davon geben, falls er zu einer anderen Schriftstelle sich hinwende (p. 18).

Dionysius von Alexandrien zitiert mehrmals in dem Briefe an Paul von Samosata 1 Jo 5, 8, nicht aber V. 7[1]. Das Schreiben ist allerdings ein Produkt des 5. Jahrhunderts, eine freche Fälschung[2]. — Auch in den Verhandlungen zwischen Dionys von Alexandrien und Dionys von Rom kommt die Stelle nicht vor, und doch war Gelegenheit genug gegeben auf dieselbe sich zu berufen, da der Papst z. B. im Namen der römischen Synode des J. 262, welche die Ausdrucksweise und Lehre des Alexandriners zensurierte, schreibt: „Man darf weder die wunderbare und göttliche Einheit in drei Gottheiten zer-

[1] S. den Brief bei Mansi I 1039—1088.
[2] Bardenhewer a. a. O. II[2] 223.

teilen, noch auch die Würde und alles überragende Gröſse des Herrn durch den Ausdruck Schöpfung beeinträchtigen.... So wird die göttliche Dreiheit wie die heilige Lehre von der Einheit gerettet" (bei Athan., De decr. Nic. syn c. 26; M 25, 465). Zitiert wird wohl Jo 10, 30; 14, 10, nicht aber 1 Jo 5, 7. — Burgess schreibt dennoch Dionys eine Bekanntschaft mit dem CJ zu. Er rede nämlich so nachdrücklich von der Ähnlichkeit des Evangeliums und der Briefe des Johannes in den Charakteristika des Vaters und des Sohnes, daſs dadurch 1 Jo 5, 7 gefordert werde. Das habe er getan im 2. Buch der Schrift über die Verheiſsungen, aus dem Eus. HE 7, 25 Mitteilung macht: „Das Evangelium (des Jo) und der Brief stimmen miteinander überein ..., er trägt alles mit denselben Perioden und Worten vor ..., überall (wird man finden) Vater und Sohn, und überhaupt, wenn man den Charakter durchgängig prüft, so kann man im Evangelium und im Briefe ein und dieselbe Färbung wahrnehmen" (ed. Ed. Schwartz, Leipz. 1908, 298). Aber Dionys hat nur auf die sachlichen und formellen Berührungspunkte des Evangeliums mit dem ersten Briefe aufmerksam gemacht (Jo 1, 1 : 1 Jo 1, 1; Jo 1, 14 : 1 Jo 1, 1f u. Jo 1, 2f), auf Worte, die in beiden Schriften häufig vorkommen: Leben, Licht, Finsternis, Wahrheit, Gnade, Freude, Fleisch und Blut des Herrn ... Kindschaft Gottes, der von uns geforderte Glaube, Vater und Sohn, καὶ ὅλως διὰ πάντων χαρακτηρίζονται. Davon daſs die Attribute von Vater und Sohn im Evangelium und Brief durchweg als dieselben dargestellt seien und also Jo 10, 30 auch eine Stelle im Brief, nämlich 1 Jo 5, 7, entsprechen müsse, ist bei Dionys gar keine Rede.

In den arianischen Wirren steht wie eine „Säule der Kirche" (Greg. Naz., Or. 21, 26) als der „gottbestellte Arzt der Wunden" (Bas., Ep. 82) der hl. Athanasius. Fast seine sämtlichen dogmatischen Schriften sind der Bekämpfung des Arianismus gewidmet. In allen unzweifelhaft echten Schriften nun fehlt jede Erwähnung des CJ, „vor allem in denjenigen Hauptschriften, in denen er auf trinitarischem Grunde seine Christo-

logie aufbaut".[1] Die umfangreichste und bedeutendste liegt in den vier Büchern Orationes c. Arianos vor. Wenn wir schon im 1. und 4. Buch, in denen die katholische Lehre über den ewigen Ursprung des Sohnes aus dem Vater und die substantielle Einheit des Sohnes mit dem Vater wie die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater entwickelt wird, unsere Stelle nicht erwähnt finden[2], so steigt unsere Verwunderung, wenn wir sie auch im 2. und 3. Buch, wo einläfslich die in Frage kommenden Schriftstellen erörtert werden, vermissen. Die Stelle fehlt auch in seinen vier Briefen an Serapion von Thmuis, wo er mit grofsem Nachdruck für die Homousie des Hl. Geistes eintritt; sie fehlt in dem Rundschreiben an die Bischöfe Ägyptens und Libyens, in dem er in c. 13—18 unter Heranziehung von Schriftworten, wie Jo 1, 1 3; 1 Jo 5, 20; Jo 10, 30, 14, 9; Mt 17, 5 . . ., die arianische Irrlehre kurz widerlegt; sie fehlt in der Schrift „über die Menschwerdung und gegen die Arianer"[3], in der Schrifttext an Schrifttext gereiht wird, wie in den Festbriefen, die zur Klarstellung des Arianismus uns die wichtigsten Dienste leisten, und doch rühmt Gregor von Nazianz, Or. 21, 6 (M 35, 1088) seine grofse Vertrautheit mit der Hl. Schrift, die ihm eine unerschöpfliche Fülle von Argumenten liefert. Die Stelle 1 Jo 5, 7 hätte unter den Schriftbeweisen nicht fehlen dürfen, wenn der Autor sie kannte. Athanasius ist gerade für die Exegese darum ein schlechthin bahnbrechender Geist, weil er zu den Hauptartikeln einen stringenten zusammenhängenden Schriftbeweis geführt und die Theologie in einer Weise aus dem Ganzen der Schrift geschöpft hat wie keiner vor ihm.

Forster p. 27f, 86ff, 252ff, 263 wiederum hat eine lange Reihe von Stellen in den Schriften des Athanasius entdeckt, in denen auf das CJ Bezug genommen wird. Nur die wichtigsten seiner Belegstellen mögen angeführt werden. — Überall wo Vater, Logos und Hl. Geist genannt werden und ihre Ein-

---

[1] Kölling, Die Echtheit von 1 Joh 5, 7, Breslau 1893, 8.

[2] Das 4. Buch ist unecht; s. Bardenhewer a. a. O. III 54f.

[3] Über die Echtheit s. Bardenhewer a. a. O. III 56.

heit behauptet wird, sieht er das CJ; so in Ep. de decr. Nic. syn. 26, wo in einem Briefe des Dionysius von Rom den Worten der Glaubensformel: „an Gott den allmächtigen Vater und Jesus Christus seinen Sohn und an den Hl. Geist“ hinzugefügt wird: ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον (M 25, 465); so in Ep. de syn. Arim. et Seleuc. 26, 4: „nicht doch, weil wir drei Dinge und drei Personen, den Vater ... bekennen nach den Schriften, machen wir drei Götter, ... einen einzigen Gott kennen wir“ (M 26, 729), wo κατὰ τὰς γραφὰς die Stelle direkt als Paraphrase von 1 Jo 5, 7 kenntlich machen soll; so in Ep. ad Afr. episc. 11: „nicht geht unser Glaube auf das Geschöpf (die Erschaffung), sondern auf den einen Gott Vater ... und auf den einen Herrn Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, und den einen Hl. Geist; einen Gott in der einen und vollkommenen Dreifaltigkeit erkennen wir, auf die wir auch getauft wurden“ (M 26, 1048); so auch in den Briefen an Serapion 3, 6 (M 26, 636), 3, 7 (M 636), 4, 3 (M 641), wo in der Ausführung über die Dreiheit und Einheit (μία ἡ ἐν τριάδι θεότης) eine „tacit quotation“ des CJ durchschimmere, ebenso wie in den Worten De virg. 1: „vor allem glauben wir an einen Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist τρεῖς ὑποστάσεις μία θεότης μία δύναμις ἓν βάπτισμα“[1] (M 28, 252). Fast überall, wo Athanasius von Gott dem einen und dreieinen spricht, sieht Forster einen Hinweis auf das CJ, denn die Lehre, die den katholischen Glauben in die Formel τὰ τρία ἕν zusammenfasse, beruhe ja auf der Hl. Schrift, und der Schrifttypus für diese Formel finde sich nur in 1 Jo 5, 7. Es seien nur einzelne Stellen namhaft gemacht, welche den Vers kennzeichnen sollen: C. Arian. 1, 18: „Die Dreiheit ist nicht geworden, sondern eine ewige und einzige Gottheit ist in der Dreiheit“ (ἀίδιος καὶ μία θεότης ἐστὶν ἐν τριάδι; M 26, 48); C. Arian. 2, 39: „nicht viele, sondern ein einziger Logos Gottes ist von Johannes verkündigt: der Logos ist Fleisch geworden und alles ist durch ihn geworden (Jo 1, 14 3). Deshalb sind auch über unsern Herrn Jesus Christus

---

[1] Über die Echtheit s. Bardenhewer a. a. O. III 66.

allein und über seine Einheit mit dem Vater die Zeugnisse geschrieben und bekannt gemacht, indem der Vater erklärt, daſs der Sohn einer sei" (M 229); C. Arian. 2, 41: „Einer ist der Logos Gottes, der sein einziger und echter Sohn aus seiner Substanz ist, der in der ungetrennten Einheit mit dem Vater besteht" (M 233). Deutlich soll in C. Arian. 3, 15 das CJ paraphrasiert sein: „denn eine einzige Gestalt der Gottheit gibt es, die auch im Logos ist, und einer ist Gott der Vater, der in sich besteht, indem er über allem ist, und ein Sohn erscheint, indem er alles durchdringt, und ein Geist, indem er in allem durch das Wort in ihm tätig ist. In dieser Weise bekennen wir, daſs es einen Gott in der Dreiheit gebe, und wir bekennen uns zu einer viel gottesfürchtigeren Meinung . . ., weil wir die eine Gottheit in der Dreiheit annehmen" (M 353). Dergleichen Wendungen und Darlegungen lassen sich in Fülle und Mannigfaltigkeit in den Väterschriften häufen, der Kritiker wird aber nicht einmal eine zarte Anspielung an unsere Stelle in ihnen finden.

Nach Forster p. 48f, 90f soll Athanasius in De incarnatione contra Apollin. 1, 18 zu 1 Jo 5, 7f „without reference or allusion to the textes themselves" einen Kommentar liefern[1]. Wie das sein soll, ist unbegreiflich. Athanasius beruft sich auf das Zeugnis der Propheten und Apostel. „Es ist das Gesagte auch bei dem Vorgang beim Kreuze zu sehen, wie der Herr durch das Hervortreten des Blutes die Gewiſsheit des Fleisches zeigte, durch den Heraustritt des Wassers die unbefleckte Reinheit offenbarte, und daſs der Leib Gottes es war, zeigte er schreiend und das Haupt neigend und den Geist hingebend, das Innere seines Lebens, nämlich die Seele, von der er auch gesagt hatte, ich gebe sie hin für meine Schafe" (M 26, 1125). Weil die Worte Blut, Wasser, Geist hier stehen, liege ein Kommentar zu 1 Jo 5, 8 vor: „is too clear and certain to leave room for remark" (p. 49)! Jeder, der nur mit

[1] Die beiden Bücher de incarnatione . . . werden von Dräseke, Hoss, Stülcken als unecht ausgegeben; s. Krüger, ThLz 1900, 141 ff; „ihre Echtheit ist in der Tat kaum zu halten", bemerkt er 144.

einigem Verständnis die Stelle liest, erkennt, daſs Jo 19, 30 34 und Mt 27, 50 gemeint ist. — Ähnlich wie oben sei auch in C. Arian. 3, 24f, 1 Jo 5, 7f kommentiert. Bei der Abweisung der falschen gottlosen Deutung der Herrenworte Jo 17, 11 22 seitens der Arianer, daſs der Sohn in der Weise eins mit dem Vater sei, wie wir mit dem Vater eins seien, erklärt Athanasius auch zu näherem Verständnis jenes Ausspruches 1 Jo 4, 13: wir sind durch die Gnade des Geistes in Christus und er in uns. Christus ist aber nicht durch den Geist im Vater, da er den Geist selbst allen mitteilt, nicht ihn empfängt (24). Die Worte Christi: damit auch sie in uns eins seien (Jo 17, 21), sprechen nicht aus, daſs wir den gleichen Zustand haben werden wie er, „vielmehr ist es wie Johannes geschrieben hat (17, 20), eine Bitte an den Vater, daſs er durch ihn den Gläubigen den Geist gewähre, durch den wir auch in Gott zu sein und insoweit in ihm uns zu verbinden scheinen". Es folgen dann c. 25 die Worte, auf die Forster p. 50 mit Emphase hinweist: „Denn da das Wort im Vater ist und der Geist aus dem Worte verliehen wird, so will er, daſs wir den Geist empfangen, damit, wenn wir ihn empfangen haben und dann den Geist des Wortes besitzen, das im Vater ist, auch wir durch den Geist im Worte und durch dasselbe im Vater eins zu sein scheinen" (M 26, 376). — Die drei göttlichen Personen werden also genannt wie 1 Jo 5, 7; weil sie eins sind, so zeigt Athanasius, daſs wir in ihnen auch eins (ἕν) geworden sind; der Schluſs ist nach Forster: „The passage is simply an exposition and application of the doctrine of 1 John 5, 7" — und das, obwohl Athanasius von c. 17 an bis c. 25 sich immer nur mit der richtigen Erklärung und Deutung von Jo 17, 11 22 beschäftigt unter wörtlicher Heranziehung zahlreicher Schriftstellen wie Jo 10, 30, 1 Jo 4, 13 15; 5, 20. Von 1 Jo 5, 7 gewahren wir keine Spur.

Weil Athanasius in der Expositio fidei[1] häufig die zweite Person Logos neben ὁ υἱός nennt, ja einmal 1 Jo 5, 20 zitiert,

[1] Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche³, Breslau 1897, 264ff; über die Echtheit s. Bardenhewer III 58.

so meint Forster p. 266, daſs auch hier 1 Jo 5, 7 die Quelle sei, aus der er schöpft, wie er auch p. 72 eine Anspielung an das CJ sehen will in den Worten: μία πίστις ἐστὶν εἰς ἕνα θεὸν δι᾽ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ὑπὲρ πλείονας γοῦν μαρτυρίας in dem Glaubensbekenntnis, das von einer Gesandtschaft der Gemeinde von Ancyra, an deren Spitze der Diakon Eugenius stand, im Jahre 371 dem Athanasius zum Beweise ihrer Orthodoxie übergeben wurde.[1]

Zahlreiche Stellen aus fälschlich dem hl. Athanasius, dem Vorkämpfer der Orthodoxie, beigelegten Schriften werden von Forster p. 252ff 263 angeführt, in denen deutlich auf das CJ angespielt werde, so C. Sabell. 10, 12 (M 28, 112 116 117f); Quaest. 4 (M 776f 780); Serm. in Annunt. Domin. nostr. Deipar. 2f (M 917 920); Ep. ad Ep. Pers. (M 1568); C. haer. (M 504); aber es sind alles so landläufige Ausdrücke, die sich aus jedem Theologen jener Zeit ebenso häufig belegen und als Argumente für die Bekanntschaft mit unserer Stelle anführen lieſsen, wie aus Athanasius. Ich würde den Leser nur ermüden, wenn ich sie vorführen und kritisieren würde; Forsters Argumentation ist bereits genügend charakterisiert. Ebensowenig ist eine Belegstelle für das CJ zu entnehmen dem griechisch überlieferten Brief des Papstes Liberius an Athanasius, „einer offensichtlichen Fälschung“[2], in dem ausgeführt wird, daſs der Logos der ewige vom Vater gezeugte Sohn sei, der Hl. Geist auch und von Natur Gott sei, unzertrennlich von Gott nach den hl. Schriften, die göttliche Dreifaltigkeit wahrhaft eine Dreiheit in einer göttlichen Natur, in einer Wesenheit (τριάδα ἐν μιᾷ θεότητι καὶ μιᾷ δυνάμει καὶ μιᾷ οὐσίᾳ καὶ μιᾷ ὑποστάσει. M 28, 1441). Nach Forster p. 87f ist das wiederum eine Explikation von τὰ τρία ἕν, die auf 1 Jo 5, 7 zurückführt.

Schon in früheren Jahrhunderten hat man in Schriften, die den Namen des Athanasius, des groſsen Anwaltes des nicänischen Bekenntnisses, mit Unrecht tragen, Belegstellen

[1] Hahn 262f.

[2] Bardenhewer a. a. O. III 587. Der Autor ist unbekannt.

für das CJ aufgefunden. So berief man sich[1] auf die Disputatio habita in concilio Nicaeno contra Arium, die anerkanntermaſsen zu den untergeschobenen Schriften des Athanasius gehört. Es heiſst daselbst: „Wird nicht die Taufe im Namen der hl. Dreifaltigkeit erteilt? Auſserdem aber sagt Johannes: Καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν" (M 28, 500). Hier lieſse sich nun am ehesten ein Zitat des Schlusses von 1 Jo 5, 7 vermuten, aber ebensogut konnte der vielleicht im 7. oder 8. Jahrh. schreibende Verfasser[2] V. 8 wie viele lateinischen Väter auf die drei göttlichen Personen beziehen; statt εἰς τὸ ἕν lesen 62 sah. Cyr. Euthym. τὸ ἕν.

Wieder andere wie Fr. Balduin, Joh. Gerhard, Serarius, Justiniani, Berghauer, Travis, G. K. Mayer[3] u. a. wollen die Stelle zitiert finden in des Athanasius Dialogus ad Theophilum oder der Disputatio cum Ario coram Probo iudice, manche auch in De Trinitate. Der Sachverhalt ist folgender:

P. Fr. Chifflet S. J. hat in seiner Ausgabe der Werke des Victor von Vita und Vigilius von Thapsus (Divione 1664) publiziert einen Dialog contra Arianos in Form einer öffentlichen Disputation zwischen Athanasius und Arius und einen andern Dialog contra Arianos, Sabellianos, Photianos. Der letztere, in dem die einzelnen Redner, Athanasius, Arius, Sabellius, Photinus, mehr als authentische Vertreter einer dogmatischen Anschauung denn als historische Persönlichkeiten erscheinen, sich gegenseitig abtun, bis die beiden ersten übrig bleiben und Athanasius den Sieg durch den Richter Probus zugesprochen erhält, ist als Eigentum des Vigilius von Thapsus

[1] Z. B. Fr. Junius, Animadversiones in Bellarmini controversias (Opp. Geneva 1607), 441; Abr. Calovius, Theologia naturalis et revelata, Lips. 1646, 1556; Spener a. a. O. 514f; Burgess, Vindic. 41f, 160.

[2] Maximus Confessor († 662) hielten für den Verf. Bengel 471, Knittel 108, Porson 215, Griesbach 10; letzterer bemerkt: „Caveo figmentum delirantis monachi aevi sequioris esse videbatur".

[3] Balduin, Refutatio catechismi Ariani, 1620, 75; Joh. Gerhard, Loci theologici ed. Tubing. 1762ff, I 193; Serarius, Com. in omnes epp. catholic. 70f; Ben. Justiniani, Explanationes in omnes cath. epp. Lugd. 1621; Berghauer a. a. O. 28; Travis a. a. O. 49, 102; Mayer, Com. 192.

anzuerkennen. Daſs Vigilius diese Schrift als eine solche des Athanasius und nicht unter seinem Namen habe ausgehen lassen, wie man aus den ersten Worten schlieſsen könnte, wird widerlegt durch die Worte der Einleitung: Sabellium ergo, Photinum, Arium atque ad nostras partes Athanasium introduxi. Von dieser Schrift ist, vielleicht erst in karolingischer Zeit, ein Auszug gemacht worden, der nur Arius und Athanasius berücksichtigt[1]. Weder in dem echten noch unechten Dialog kommt das CJ vor, auch da nicht, wo der Autor die Stelle kaum entbehren konnte. Zahlreiche Zitate aus dem A und NT werden gegeben, so daſs Probus selbst gesteht 2, 50: „innumerabilia testimonia coelesti magisterio promulgata“ (M 62, 230), aber nirgends 1 Jo 5, 7. Nur einmal lesen wir 2, 42: „Qui faciendum decernunt tres sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, sed hi tres unus est“ (M 225). Der Plural faciamus in Gn 1, 26 weise auf die Trinität hin, und auf den unus deus der Singular in: et fecit Deus hominem (Gn 1, 27). Ebensowenig ist hier ein Zitat des CJ wahrzunehmen wie in 2, 43: Audiamus ergo per Isaiam prophetam (44, 24), quod tres unus sit Deus (M 226), oder in 3, 9: Et idcirco tres unus est Deus, quia trium natura una est. . . . Igitur qui natura unus est Deus, idem in personis tres sunt, Pater et Filius et Spiritus S. (M 235).

Die 12 Bücher De trinitate (M P. l. 62, 307—334 unter den Werken des Vigilius von Thapsus) sind anfänglich unter dem Namen des hl. Athanasius gedruckt worden, wie sie denn auch unter diesem Namen zum groſsen Teil handschriftlich überliefert und im Mittelalter benutzt worden sind. Sie sind jedoch nichts weniger als eine literarische Einheit. Chifflet hat auf sehr unzulängliche Gründe hin alle 12 Bücher Vigilius zugeeignet. Das 12. Buch haben die Benediktiner als ein echtes Werk des Athanasius De trinitate et Spiritu Sancto bezeichnet (M 26, 1191–1218); es ist eine Sammlang von Schriftstellen zum Beweise der Gottheit des Hl. Geistes, in der das CJ nicht

[1] S. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 40f.

aufgeführt ist. Als sicheres Resultat der bisherigen Durchforschung der Bücher durch Ficker, Morin, Künstle, Saltet[1] darf angenommen werden, dafs nur die Bücher 1—7 in einer kürzeren Rezension ein zusammengehöriges Ganze bilden; eine andere Gruppe von Mss hat diese Bücher in einer längeren Rezension, in der regelmäfsig das 8. Buch zugefügt ist; die Bücher 9—12 haben andere Verfasser und sind jedes für sich zu untersuchen[2]. Der Boden also, auf den uns die Bücher De trinitate führen, ist nicht solid; er schwankt unter unsern Füfsen, und wir dürfen ihn nur mit Vorsicht betreten. In diesen Büchern nun, die für Athanasius gar nicht in Betracht kommen, wird das CJ wiederholt zitiert.

Da die Angaben bei Künstle, Das Comma Ioanneum 15 Anm. 3, über das Vorkommen der Stelle in den einzelnen Ausgaben[3] ungenau sind, so werden nähere Angaben erwünscht sein.

Das CJ kommt vor in folgendem Wortlaut:

a) dicente Ioanne Evangelista in epistola sua: Tres sunt, qui testimonium dicunt in coelo, pater et verbum et spiritus et in Christo Iesu unum sunt, non tamen unus est, quia non est in his una persona; l. 1 (M 62, 243)[4]; fast derselbe Wortlaut (pater, verbum; eorum una pers.) der Schriftstelle steht auch in l. 10 (M 297), aber in der Ausgabe der Opp. Athan. Paris 1627 und dem Abdruck Köln 1686 fehlt sie; vorhanden ist sie in ed. opp. Athan. Bened. 1698 l. 9 p. 631, in ed. Chifflet p. 281, Sichardt (Antidotum 1528) l. 9 p. 25b.

b) adhuc legis testimonio mihi satisfacias quaeso. Resp. Iam audisti superius evangelistam Ioannem in epistola sua tam absolute testantem: Tres sunt, qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus sanctus et in Christo Iesu unum sunt. Utique . . .; l. 1 (M 62, 246). Die Stelle fehlt in ed. Athan. Paris u. Köln und ist bei Sichardt p. 4a in [ ] eingeschlossen, das CJ lautet jedoch: tres sunt, qui test. dicunt in coelo pater et verbum et spiritus, et hic tres unum sunt; in ed. Ath. Bened. p. 607 ebenso.

c) sicut Ioannes evangelista in epistola sua tam absolute testatur et tres unum sunt. Porro utquid unum dicitur similiter et apostolus in-

---

1 S. Bardenhewer a. a. O. III 57.

2 S. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate, Mainz 1900, 100ff; nach ihm rührt die Hauptmasse des Textes der 7 ersten Bücher von einem spanischen Theologen des 4.—5. Jahrh.'s her, der den Priszillianismus bekämpfen wollte.

3 Siehe über diese Ficker a. a. O. 57f.

4 Chifflets Ausgabe ist bei Migne P. l. 62 nach dem Paduaner Nachdruck von 1777 abgedruckt.

dicat; l. 5 (M 274). Die Stelle fehlt ed. Ath. Paris, Köln, ed. Sichardt und ist in ed. Ath. Bened. p. 618 in [ ] eingeschlossen.

d) Cur tres unum sunt, Ioannem evangelistam dixisse legitis, si diversas naturas in personis esse accipitis? l. 7 (M 283).

e) quomodo tres unum sunt, si diversa in utrisque est natura divinitatis? l. 7 (M 284).

Der Text ist sicher an vielen Stellen interpoliert und der Sinn ist vielfach ein besserer, wenn wir die kürzere Fassung annehmen[1]. — Unbestreitbares Eigentum des Bischofs Vigilius von Thapsus sind der Dialog Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos und die 5 Bücher Contra Eutychetem; in diesen kommt ein Zitat aus 1 Jo nicht vor.

In der Enarratio Ps-Athanasiana in symbolum antehac inedita . . ., die Jos. Bianchini aus der Hs der Kapitelsbibliothek zu Verona 1732 veröffentlichte, ist ebenfalls das CJ verwendet: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo pater, verbum et spiritus, et ii tres unum sunt[2]. Eine Beziehung der Enarratio zu Athanasius ist völlig ausgeschlossen.

Das sog. Symbolum Athanasianum ist auf lateinischem Boden erwachsen. Der Orient hat es erst spät kennen gelernt[3]. Forster p. 84f verwendet auch dieses, das nach ihm gallischen Ursprungs ist, für seine Argumentation: in 1 Jo 5, 7 haben wir die Wurzel, in der Ausdrucksweise des Irenäus und Hippolyt den Halm oder Schaft, in dem Athanasianum aber das volle Korn in der Ähre (p. 85). Er bringt es wirklich fertig, auch aus dem Symbolum das CJ herauszulesen. Seine Beweisführung ist köstlich: Der Hauptinhalt des Glaubens ist in dem Symbolum enthalten; nun wäre es höchste Impietät, ihn auf einer anderen Autorität zu gründen als auf dem ausdrücklichen Zeugnis der Hl. Schrift. Es gibt aber kein Schriftzeugnis für

---

[1] Vgl. Porson p. 341. Nach Saltet, Bulletin de littérature ecclés. 1906, 315ff rühren die Einschaltungen von einem Luziferianer her.

[2] Vgl. Künstle, Comma Joann. 16. Kattenbusch (Das apost. Symbol I, Leipzig 1894, 145f, 202; II 451f) ist geneigt den Verf. im westlichen Europa zu suchen; vgl. Hahn 57 Anm. 102; nach Künstle 29 ist er ein spanischer Antipriszillianist.

[3] Die Literatur darüber s. bei Bardenhewer III 58f; Loofs in REfprTh[3] II 177—194; Künstle in ThR 1906, 201—205.

diesen kategorischen und antithetischen Erweis der Lehre von Gott dem einen und dreieinen als 1 Jo 5, 7. Somit wird das Symbolum ein Beleg („*a voucher*") für die Authentizität des CJ (p. 81).

Die Synopse des Athanasius ist eine Kompilation aus sehr verschiedenen Büchern und vor dem 6. Jahrh. gewiſs nicht entstanden, vielleicht noch später[1]. Forster hält sie für ein echtes und unbezweifelbares Werk des Athanasius, denn bis in die Minutien der Ausdrucksweise sei sie athanasianisch geartet (p. 51ff). Auch in ihr hatten bereits vor Forster andere, wie Dav. Martin, Travis, Christoph Wolle[2], Spuren des CJ entdeckt, worüber P. Martin[3] mit Recht bemerkt: „Rien ne montre mieux que de telles citations et de tels raisonnements la faiblesse de la cause que l'on défend." Wir finden in der Synopse eine Analyse des Johannesbriefes und in ihr heiſst es: καὶ τὴν ἑνότητα δὲ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα δείκνυσι καὶ ὅτι ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει (M 28, 409). Es ist klar, daſs hier 1 Jo 2, 23 zugrunde liegt: Vater und Sohn sind durch ein so unzerreiſsbares Band miteinander verknüpft, so daſs man mit dem Aufgeben des einen notwendig auch den andern fallen lassen muſs[4]. Von der Einheit der drei göttlichen Personen wie in 1 Jo 5, 7 ist also gar nicht die Rede, sondern nur von der Einheit des Sohnes mit dem Vater, die aus 2, 23 gefolgert wird.

Le Hir p. 63 findet noch in einem an Athanasius gerichteten Brief einen Hinweis auf das CJ. Unter dem Namen des Potamus von Olisipo (Lissabon), des Mitverfassers der zweiten sirmischen Glaubensformel vom Jahre 357, geht eine

---

[1] Zahn, Gesch. II 1 302ff; nach A. Berendts (Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 11) soll die Synopse mutmaſslich zwischen 692 und 787 zu setzen sein.

[2] Siehe Emlyn, An Answer to Mr. Martin's Critical Dissertation, London 1718, 103ff; Porson 210ff; Wolle, Commentatio philol. de parenthesi sacra, Lips. 1720, 101ff.

[3] Introd. 41.

[4] Vgl. Henle, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, München 1884, 126.

Epistola ad Athanasium, die sich in schwülstigen Wendungen zum dogmatischen Standpunkt des Adressaten bekennt und deshalb in früherer Zeit, als Potamus noch Anhänger des Nicänums gewesen (etwa 355), geschrieben worden sein soll[1]. In der Antwort auf den Einwurf, den die Arianer dem Texte: „Pater maior me est" (Jo 14, 28) entnahmen, heifst es: „Quia filius sequitur vocabulo, ita maior est ille, qui praevenit, sed et mittentis et missi, quia tres unum sunt de divinitatis unitate, una substantia est: Ego et pater unum sumus, et: Qui me videt, videt et patrem" (Jo 10, 30; 14, 9; M 8, 1417). Die sehr häufige Formel „tres unum sunt" verrät doch noch nicht ein Zitat von 1 Jo 5, 7, das neben Jo 10, 30 hier sehr am Platz gewesen wäre.

Alle aus den Schriften des grofsen Athanasius angeführten Stellen liefern keinen Beweis dafür, dafs der „Vater der Orthodoxie" (Epiph., Haer. 69. 2; M 42, 205) das CJ gekannt hat. Auch die ihm untergeschobenen griechischen Werke enthalten die Stelle keineswegs, so dafs Mill und Kölling sehr im Unrecht sind, wenn sie sagen, in den Tagen dieser Autoren müssen griech. Hss vorhanden gewesen sein, die 1 Jo 5, 7 lasen.

Die Bemühungen des Eusebius von Cäsarea um einen kritischen Bibeltext sind bekannt[2]. Weder in seinen biblischen Studien noch in den beiden dogmatischen Schriften gegen Bischof Marcellus von Ancyra, die in die arianischen Streitigkeiten eingriffen, findet sich eine Andeutung des CJ. Doch soll nach Kölling[3] gerade er es gewesen sein, der „das Attentat am Kanon vollbracht", nämlich „die trinitarische Perle", welche ihm und den subordinatianischen Semiarianern höchst unbequem sein mufste, aus seinem Texte verschwinden liefs. Dieser Eusebianische Bibeltext sei dann durch zahlreiche Ab-

---

[1] S. Bardenhewer a. a. O. III 395.

[2] Vgl. Bigelmair, Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea in Festschrift f. G. von Hertling, Kempten 1913, 70f.

[3] A. a. O. 21; Hetzenauer, Wesen u. Principien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, Innsbruck 1900, 203f. Gegen Fr. Nolan, An Inquiry into the Integrity of the Greek Vulgate or Received Text of the New Test., London 1815, 293—305, siehe Orme 109.

schriften vervielfältigt worden und habe bald die ganze morgenländische Kirche überflutet, infolgedessen die Stelle dann in Vergessenheit gekommen sei. Dergleichen Phantasien zu widerlegen, erscheint überflüssig. Es ist Verleumdung, Eusebius, den emsigen Forscher und Sammler, dessen gewissenhafte Akribie bekannt ist, grundlos der Fälschung zu beschuldigen.

Auf dem Konzil von Nicäa 325, so berichtet Gelasius von Cyzikus, Hist. Conc. Nic. 2, 14—23 (M 85, 1285), hat Leontius, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, in der Antwort, die er im Namen der Väter auf die Argumente eines Philosophen, welcher das Dogma von der Gottheit des Hl. Geistes bekämpft hatte[1], gab, unter andern Schriftstellen in c. 20 auch 1 Jo 5, 6 zitiert: „Der Geist ist es, welcher Zeugnis ablegt, denn der Geist ist die Wahrheit," als Worte, in denen der Apostel klar und deutlich über den Hl. Geist handele (θεολογεῖν). Sicher, wer aus diesen Worten die Gottheit des Hl. Geistes beweist, hätte die folgenden in V. 7, wenn er sie in seinem Kodex las, wo Geist, Vater und Sohn genannt und ihre Einheit statuiert wird, unmöglich übergehen können.

Burgess[2] behauptete, das CJ angetroffen zu haben im 2. Glaubensbekenntnis der Synode zu Antiochien im Jahre 341 (Mansi II 1340—42), die auch Stellung in der dogmatischen Frage nahm. Die versammelten Bischöfe bekennen in dem Glaubensbekenntnis, der evangelischen und apostolischen Tradition zu folgen. Nachdem sie den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Hl. Geist ausgesprochen, fügen sie dem Taufbefehl folgende Erklärung hinzu: „des Vaters, der wahrhaft Vater ist, des Sohnes, der wahrhaft Sohn ist, und des Hl. Geistes, der wahrhaft Hl. Geist ist. Die Namen stehen nicht absichtslos und müſsig da, sondern zeigen sorgfältig die

---

[1] Die zwischen dem arianisierenden Philosophen Phädon und mehreren Vätern des Konzils gehaltene Disputation ist nach G. Löschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, 66, zuverlässig; s. aber Jülicher, ThLz 1906, 655; Bardenhewer III 232; Hefele, Conciliengeschichte I², Freiburg i. Br. 1873, 299, 305.

[2] Letter to Clergy of the Dioecese of St. David's on a Passage of the second Symb. Antioch.... London 1825, 97, 104.

eigentümliche Hypostase der Benannten an, so daſs sie wohl nach der Hypostase drei, nach der Übereinstimmung aber eins sind (ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν)."[1] Die Worte sind sicher kein Zitat, nicht nur weil die griechischen Väter jener Zeit in den arianischen Streitigkeiten 1 Jo 5, 7 nicht kennen, sondern auch weil die Erklärung mehr anklingt an den Schluſs von V. 8[2].

Auf der Synode von Sardika 343 wurde kein neues Symbol aufgestellt, das Nicänum genügte. In dem angeblichen Symbol, das Theodoret, HE 2, 6 dem Synodalschreiben anfügte (Mansi III 84ff)[3], wird die Einheit der drei göttlichen Personen und ihre Wesensgleichheit bewiesen aus Jo 10, 30; 14, 10. — Der Karmeliter Antonius a Matre Dei führt in seinen Praeludia isagogica ad ss. script. intelligentiam[4] sogar „concil. Laodic. et Carthag." auf, in deren Verhandlungen das CJ erwähnt werde; Belegstellen hat er nicht angegeben.

Cyrill von Jerusalem tritt in seinen Katechesen wiederholt dem Arianismus entgegen, ohne ihn zu nennen[5]. In Cat. 10, 19 reiht er aneinander „viele ganz zuverlässige Zeugnisse". Zeugnis gibt vom Sohne der Vater vom Himmel herab, Zeugnis gibt der Hl. Geist, der in sichtbarer Erscheinung in Gestalt einer Taube auf ihn herabstieg. Zeugnis gibt der Erzengel Gabriel . . ., die Jungfrau und Gottesgebärerin . . ., der selige Ort der Krippe, Simeon . . . Anna . . . (M 33, 685); das dreifache Zeugnis im Himmel wird nicht genannt. Ausführlich handelt er von der Einheit Gottes in Cat. 6, von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater in Cat. 7 u. 10, vom Hl. Geist in Cat. 16 u. 17, — nirgends findet sich eine leise Spur unserer Stelle, und doch sagt der heilige Lehrer, Cat. 4, 17,

[1] Hahn 186; Hefele I² 525.

[2] S. gegen Burgess bes. Turton in Quarter. Rev. 1825, 101ff; Orme 151. Über ähnliche Ausdrucksweise s. Hilar., De syn. 31 (M 10, 504), J. A. Möhler, Athanasius der Groſse, Mainz 1827, II 57f.

[3] Hefele I² 554.

[4] Lugd. 1669, 147.

[5] Vgl. J. Marquardt, S. Cyrilli Hierosol. de contentionibus et placitis Arianorum sententia, Brunsbergae 1881.

dafs über die göttlichen Geheimnisse nichts ohne die göttlichen Schriften, die er überaus reichlich verwendet, vorgetragen werden dürfe (M 33, 476).

Didymus der Blinde, der berühmte Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, hat uns unter seinen vielen Schriften das gröfsere dogmatische Werk über die Dreieinigkeit und das nur noch in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vorhandene kleinere über den Hl. Geist hinterlassen. Das erstere ist der Bekämpfung des Arianismus und Macedonianismus gewidmet, das zweite weist nach, dafs der Hl. Geist kein Geschöpf, sondern mit dem Vater und Sohn wesenseins ist; in beiden werden zahlreiche Bibelstellen behandelt, welche den orthodoxen Glauben bestätigen, — 1 Jo 5, 7 vermissen wir. Ebenso vermissen wir den Spruch in der Erklärung der katholischen Briefe, „einer aus verschiedenen griechischen Exegeten kompilierten Katene“ [1], die in einer lateinischen Bearbeitung, angefertigt im Auftrage Cassiodors durch den Scholastikus Epiphanius, auf uns gekommen ist. So mufs denn auch Masch [2] gestehen, dafs Didymus die Stelle in seiner verstümmelten Hs nicht vorgefunden habe, er lebte ja „tempore, quo ἀπόγραφα multis vitiis scatere coeperunt!“

Keiner der drei grofsen Kappadozier zitiert die Stelle. Alle drei hätten das tun müssen, wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre. War doch gerade ihnen die Lebensarbeit zugefallen, den schnöden Angriff des Macedonius gegen die Gottheit des Hl. Geistes zurückzuweisen. Das haben sie positiv dadurch getan, dafs sie die innertrinitarische Herrlichkeit des Hl. Geistes fest bezeugt und alle diejenigen Schriftstellen gewissenhaft verwertet haben, in denen neben dem Vater und dem Sohne der Hl. Geist in voller Wesensebenbürtigkeit steht.

---

[1] Bardenhewer III 110. — Holl in Ztsch. f. Kirch.-Gesch. 25 (1904) 380—398 spricht den Traktat Adv. Arium et Sabell., der unter dem Namen Gregors von Nyssa überliefert ist, Didymus zu; Funk, Kirchengesch. Abh. II 291—329, weist ihm zu die Schrift des Ps. Basil. C. Eunom. IV u. V, welche Dräseke Apollinaris zusprach; in beiden findet sich das CJ nicht.

[2] Georgii Bensonii Dissertatio de loco 1 Ioh V com. VII quam latinam edidit notasque adiecit A. G. M., Halis 1752, 48 n. 68.

Da hätte ihnen 1 Jo 5, 7 mit innerer Notwendigkeit unter die Hände kommen müssen. Das Schweigen der Kappadozier ist ein gewaltiges argumentum e silentio dafür, daſs ihnen die Stelle nicht bekannt war.[1]

Wie bei Athanasius hat Forster auch bei Basilius krampfhafte Anstrengungen gemacht, Kenntnis des CJ nachzuweisen. Die Stellen, die er p. 256, 263f anführt, sind fast sämtlich dem 5. Buch C. Eunom. entnommen, das nach Funk[2] für Didymus zu reklamieren ist. Weil hier z. B. 5, 1 (M 29, 733, 740), 5, 3 (M 744, 745) Vater, Sohn und Hl. Geist genannt sind und ihre Einheit betont wird, oder, wie in 5, 1, 3 (M 733, 745), die zweite Person λόγος genannt ist, sollen die Worte sein „an appeal to that verse". Es genügt wohl die Stelle C. Eunom. 5, 3 wörtlich anzuführen. Nachdem Act 21, 11, Mt 1, 20, Jo 1, 14 zitiert sind, heiſst es: „Aber durch alles ist offenbar, der Geist ist auch im Logos und der Logos im Geiste, da die göttliche Einheit nicht geteilt wird. Denn die Annahme der drei Namen zählt die Dreieinigkeit auf und stellt sie dar: denn die Erklärung, die durch einen Namen geschieht, hat die Einheit der Dreiheit, wie das: ‚aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles' (Röm 11, 36) auf einen Namen zusammenbringt die Eigenart des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes, denn ein Gott, aus welchem alles, und ein Herr Jesus Christus, durch den alles, ein Hl. Geist, in dem alles." Auch Bengel, Burgess, Sander[3] haben Stellen aus l. 5 C. Eunom. zusammengesucht: πιστεύουσιν εἰς θεὸν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα μίαν οὖσαν θεότητα καὶ μόνην προσκυνητήν. . . . ἕκαστον ἐπὶ τῆς τριάδος ἓν ὃν ἐπιγινώσκηται εἷς πατὴρ εἷς υἱὸς ἓν πνεῦμα ἅγιον (M 29, 733). Wenn das ein Zitat sein soll, so ist das CJ von jedem Schriftsteller zitiert, der seinen Glauben an drei Personen und einen Gott bekannte[4].

---

[1] S. Kölling 9.

[2] Kirchengesch. Abh. II 291—329.

[3] Bengel 470; Burgess, Vind. 15, 33. 40; Sander, Kom. zu den Briefen Joh., Elberfeld 1851, 269.

[4] S. Porson 234: „If this be a quotation of 1 John V, 7, no verse has greater plenty of evidence".

Was Forster p. 258f aus dem Sermo 24 des hl. Basilius c. Sab. et Ar. 3, 4 (M 31, 605, 609) beibringt, ist gleichfalls weit davon entfernt, einen Beweis für die Existenz des CJ zu liefern.

Bei Gregor von Nazianz können wir es fast positiv nachweisen, dafs er die Stelle nicht kennt. Wie andere führt auch er in Or. 31, 19 (M 36, 153) V. 8 zur Beseitigung eines Einwurfs seiner Gegner an. Diese sagten nämlich: das könne nicht zusammengestellt und zusammengezählt werden, was ungleichen Wesens ist, das Konsubstanziale hingegen werde unter eine Summe zusammengebracht. Hierbei hatten sie sich auf den biblischen Sprachgebrauch berufen, welcher nur Gleichartiges und Konsubstantes unter ein Prädikat und unter eine gemeinsame Kollektivzahl bringe, nie aber Ungleichartiges und Wesensverschiedenes. Diesen Kanon stöfst nun Gregor durch mehrere entgegenstehende Schriftstellen um (Spr 30, 29f; Ex 37, 7; Mt 6, 24) und bringt dabei auch 1 Jo 5, 8 vor: „Scheint dir etwa Johannes den Verstand verloren zu haben, wenn er in den katholischen Briefen sagt, dafs drei Zeugnis geben: Geist, Wasser und Blut? Wer denn möchte behaupten, diese drei Zeugen seien gleichen Wesens?“ — Johannes aber bringt sie unter ein Prädikat als τρεῖς μαρτυροῦντες. Hier wird es nun auffallend für Gregor, dafs der Text τρεῖς hat (ἀῤῥενικῶς) gegen die Gesetze der Grammatik statt τρία[1]. Es sei aber gleichgültig, ob man von drei Dingen, die gen. neutrius sind, τρεῖς oder τρία sage, was schwerlich die Sprachlehrer jener Zeit zugegeben haben werden. Er verwertet also gar nicht die Stelle trinitarisch, wie Kölling[2] meint, und findet in dem τρεῖς nicht drei Personen genannt, welche dem Zeugnis auf Erden gegenübergestellt sind. Hergenröther[3] mufs eingestehen, Gregor habe den dogmatischen Text V. 7 nicht ge-

---

[1] Denselben Einwurf bespricht Ambr., De fid. 5, 3 (M 16, 657); die Antwort der Väter darauf s. bei Hergenröther a. a. O. 92 Anm. 11.

[2] Pneumatologie, Gütersloh 1894, 265 Anm. 383.

[3] A. a. O. 91ff; vgl. Ullmann, Gregorius von Nazianz der Theologe, Darmstadt 1825, 395 Anm. 1.

braucht; es ist auch undenkbar, daſs ein Geist von der Tiefe und Geschlossenheit Gregors hier auf die direkt beweisende Grundstelle V. 7, „quo potuisset os Arianis obturare“ [1], nicht eingegangen wäre.

Forster p. 15 jedoch faſst die Stelle als Grundlage der trinitarischen Formel: ἓν τὰ τρία auf, deren Gregor sich öfters bedient: Or. 31, 9 (M 36, 144); Or. 43, 30 (M 537); Or. 6, 11 (M 35, 749); Ep. 101 ad Cled. (M 37, 180). Auch für Knittel [2] ist es kein Zweifel, daſs er diese Formel aus dem Spruch 1 Jo 5, 7 genommen hat. Der Vers sei auch benutzt im Gedicht De spir. s. carm. III (M 37, 414):

εὖτε τριῶν τινα μνῆσιν ἔχῃ λόγος, ὡς τὸ μὲν εἴη
τῶν τρισσῶν φαέων σεπτὸν κήρυγμα βροτοῖσι
τῷ δὲ μονοκρατίην ἐριλαμπέα κυδαίνωμεν.

„Sindemal die heilige Schrift eine gewisse Erwähnung von dreyen thut, damit den Menschen das, was diese drey göttlich Personen ihnen verkündigt haben, ehrwürdig sey, wir aber auch dabey die Einheit der allerglorreichsten Macht preisen mögten“. [3] Wenn hier ein Zitat vorliegen soll, kann man wohl alle Stellen, in denen über die Einheit und Identität der in den drei Personen subsistierenden Gottheit gesprochen oder die Ordnung und Reihenfolge der Personen beschrieben wird, als Belegstellen anführen, z. B. Or. 31, 14; Or. 39, 11 (M 36, 148, 345); Carm. I, 1—3 (M 37, 688 sq.). Das tut auch Forster, der solche findet in der Anrede im Carm. l. II, sect. 1, 44 n. 313: ἀλλά, πάτερ, πατρός τε λόγος, καὶ πνεῦμα φαεινόν (M 37, 1375), ebenso in den Schluſsworten Or. 45: „o Vater und Logos und Hl. Geist“ (M 36, 664), und Or. 33, 17: ich täusche dich nicht, anfangsloser Vater, nicht dich, eingeborener Logos, nicht dich, Hl. Geist“ (M 36, 236).

Gregor von Nyssa braucht 1 Jo 5, 7 nirgends, weder in seiner Or. catech. magna, wo er eine Begründung der Haupt-

---

[1] Clericus, Ars critica, Amstelodami 1697, II 295. Über die langen Ausführungen Knittels 78—116 s. Michaelis, Neue or. Bibl. II (1786) 127 ff.

[2] A. a. O. 104. [3] Ebd. 102.

dogmen des Christentums gibt und die Erörterung über die Dreipersönlichkeit Gottes mit im Vordergrund steht, noch in den 12 oder 13 Büchern C. Eunom., einer der bedeutendsten Streitschriften gegen den Arianismus, noch in den Abhandlungen Ad Ablabum quod non sint tres dii, Ad Simplicium de fide, Ad Evagrium de divinitate, noch in der viel gepriesenen, wahrscheinlich auf der Synode zu Konstantinopel im Jahre 383 gehaltenen Oratio de deitate Filii et Spiritus S. Soviel ich sehe, hat niemand, auch nicht Forster, den Versuch gemacht, Anklänge an das CJ aufzuweisen. Mill gesteht denn auch im Hinblick auf die dogmatischen Schriften des Heiligen: „maxime opportune adduci poterat iste locus“ (p. 580).

Es wird also sein Bewenden haben müssen bei dem Urteile von H. Weiſs[1]: „Keiner der Kappadozier beruft sich im Kampfe gegen die Arianer auf 1 Jo 5, 7.“

Von Amphilochius von Ikonium, dem Freunde der Kappadozier und wahrscheinlich Vetter Gregors von Nazianz, wissen wir, daſs er, dem jede philosophische Schule abging[2], fast ausschlieſslich mit Schriftbeweisen arbeite. Das CJ hat er nirgends zitiert, ebensowenig wie Eustathius von Antiochia, der „mit schmetternder Stimme in die Kriegstrompete wider Arius gestoſsen“ (Hier., Ep. 73 ad Evang. 2).

Von Epiphanius von Salamis hat der reformierte Theologe Bartholomäus Keckermann[3] behauptet, er habe das CJ gelesen; Abr. Calovius[4] hat es ihm nachgeschrieben. Burgess[5] will den Beweis in der Übereinstimmung sehen, die Epiphanius zwischen Evangelium und erstem Brief des Johannes in Haer. 51, 34 konstatiert, wo er gegen die sog. Aloger sich wendet (συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὖται τῷ Εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀπο-

---

[1] Die groſsen Kappadozier als Exegeten, Braunsberg 1872, 48 A. 2.

[2] S. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den groſsen Kappadoziern, Tübingen u. Leipzig 1904, 237; über die Trinitätslehre das. 238—240.

[3] Systema theologicum (1607), Opp. Genev. 1614, II 44.

[4] Theologia naturalis et revelata, Lips. 1646, 1556; vgl. Semler, Beweisst. 123.

[5] Vind. 24, 119f, 126f, 140, 174, 200.

καλύψει; M 41, 849). — Wer die Schrift des Panarion kennt, wird dem Bischof von Konstantia nachrühmen, bemerkt Kölling[1], dafs er die Häresie nur aus einer (!) Quelle bekämpft hat, nämlich aus dem geschriebenen Wort Gottes. Er hätte den Häretikern 1 Jo 5, 7 siegesgewifs entgegenschleudern müssen, wenn er es in dem vorliegenden Codex gelesen hätte. Haer. 57 u. 62 beweist Epiphanius mit vielen Schriftstellen das Dogma der Trinität. Er hat die Stelle nicht angeführt, auch nicht Haer. 65, wo er sagt, dafs die Schrift genau darüber rede und wo er viele Schriftzitate beibringt. Haer. 69 u. 74, wo er die katholische Glaubenslehre den Arianern und Pneumatomachen gegenüber verteidigt, beobachtet er „altum silentium“[2], wie auch Haer. 76 adv. Anomoeos, wo er gleichfalls sich ausführlich über die Trinität verbreitet. In dem Ancoratus will er „das feste Fundament des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Hl. Geist nachweisen“ (c. 1). Von c. 2—75 verteidigt und entwickelt er die Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, indem er die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes ausführlich darstellt, die Einwürfe der Gegner widerlegt, die kirchliche Dreifaltigkeitslehre aus zahlreichen Schriftstellen beweist (vgl. c. 28); das CJ ist nicht darunter. Wir müssen uns wundern, dafs Forster nicht ebenfalls bei Epiphanius, etwa in den Worten Anc. 2: „Die Dreiheit ist in der Einheit, und ein Gott ist, Vater, Sohn und Hl. Geist“, oder Anc. 118: „Wir wissen, dafs der Vater der Vater, der Sohn der Sohn, der Hl. Geist der Hl. Geist ist, also Dreiheit in der Einheit“ (τρίαδα ἐν ἑνότητι; M 43, 20, 232) unsere Stelle entdeckt hat.

Cyrill von Alexandrien, der hervorragendste Vertreter der späteren athanasianischen Orthodoxie, kennt den Vers nicht. Die Schriften, die in Betracht kommen, sind hauptsächlich die zwei grofsen Werke über die Trinität, die sog. Schatzkammer von der heiligen und wesensgleichen Dreieinigkeit und ein in 7 Abschnitten verlaufender Dialog über die heilige Dreieinig-

---

[1] Die Echtheit 16. [2] Mill 580.

keit. In der Ass. 34, wo Schriftzeugnisse für die Gottheit des Hl. Geistes vorgeführt werden, wird auch 1 Jo 5, 5—9 zitiert; schon Erasmus in seinem Streit mit Lee machte darauf aufmerksam, dafs der Vers von himmlischen Zeugen fehle[1]. Burgess[2] macht vergebliche Versuche, auch V. 7 aus dem Gang der Beweisführung zu erschliefsen. — In der zweiten Schrift finden sich wohl zahlreiche (17) Schriftzitate aus 1 Jo, aber unser Vers ist nicht darunter. — Auch im Kommentar zum Johannesevangelium verteidigt Cyrill (l. 1, 9, 11) die Lehrsätze von der hl. Dreieinigkeit, von dem Unterschiede der göttlichen Personen, ihrer Gleichheit und ihrem Wechselverhältnis, ohne je auf 1 Jo 5, 7 anzuspielen.

Peltanus, der die Acta Conc. Eph. ordnete und herausgab, führt T. I c. 5 aus Cyrills Lib. 2. de recta fide ad Reginas, d. i. aus der zweiten Denkschrift an die Fürstinnen Pulcheria und Eudokia, unseren Vers an[3], aber schon Joh. Gerhard[4] bemerkte: „ex recentioribus Bibliorum versionibus textui videtur insertum". Die Stelle führt auch Abr. Calovius[5] an, sich berufend auf Jodocus Coccius, thes. I, art. 25, p. 726, jedoch dieser „hat eigenmächtiger Weise die lateinische Stelle eingeschoben"[6].

Forster will auch in der unter dem Namen des Caesarius von Nazianz[7], Gregors jüngerem Bruder, umlaufenden Sammlung „Fragen und Antworten", fälschlich Dialogi quatuor betitelt, eine Bezugnahme auf das CJ finden. Dial. 1 interrog. 3 heifst es: „Weder teilen die drei Hypostasen die eine göttliche Wesenheit in ebensoviele Naturen, noch zieht zusammen

---

[1] S. Bludau im Katholik 1902, II 42. [2] Vind. XLI.

[3] S. Concil. a Severino Binio ed., Coloniae 1606, I 684.

[4] Commentatio 39.

[5] Criticus sacer vel commentarii apodictico-elenchitici super Augustan. confess., Lips. 1646, 479; Bibl. illustr. 55.

[6] Semler, Beweisst. 125. — Dafs Peltanus († 1584) bei der Übersetzuug der Schriften griech. Väter sich manche Freiheit erlaubte, macht ihm Richard Simon (Hist. critique des principaux commentateurs du NT, Rotterdam 1693, 428) zum Vorwurf.

[7] Forster 92 nennt ihn Bischof von Arles!

die eine Natur zu einer Erscheinungsform und einer Hypostase die dreimündige und stets fliefsende Quelle der Gottheit; Licht also der Vater, Licht der Sohn, Licht der Hl. Geist, aber diese drei sind ein Licht" (M 38, 860). Weil 1 Jo 1, 5 es heifst: „Gott ist Licht" (vgl. 1 Jo 1, 7; 2, 8.—10), sind die Worte: οἱ τρεῖς ἓν ὑπάρχουσιν φῶς ein Zitat von 1 Jo 5, 7, was nur die bezweifeln können, „die nicht glauben wollen" (p. 93).

Unter dem Namen Gregors des Wundertäters geht ein „detailliertes Glaubensbekenntnis" (ἡ κατὰ μέρος πίστις), eine kleine Abhandlung über die Dreieinigkeit Gottes und die Menschwerdung des Sohnes, die nach den Untersuchungen Casparis[1] von Apollinaris von Laodicea herrührt; weder hier noch in den anderen Schriften des Apollinaris wird das CJ erwähnt.

Diodor von Tarsus, der Lehrer des hl. Chrysostomus, soll nach Suidas (Lex. ed. Bernhardy I, 1, 1379) über den Brief des Johannes ein Buch περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι geschrieben haben. „Quis iam amplius in dubium vocet genuitatem loci?" fragt Ambrosius Dorhout[2]. Aus diesem documentum exceptione maius" sei zu schliefsen: „locum celeberrimum esse γνωσιώτατον"[3]. In den Schriften Diodors, auch in den unter dem Namen Justins des Märtyrers überlieferten und von Harnack vermutungsweise Diodor zugeeigneten Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, die in der Trinitätslehre den Standpunkt Basilius' d. Gr. einnehmen, findet sich keine Spur vom CJ.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1] Alte u. neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879, 65—146.

[2] Animadversiones in loca selecta V. et N. Test., Traj. ad Rhen. 1768, 282.

[3] p. 294; ähnlich Burgess, Vind. 29.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1914** und das Format 8° sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie.

Krüger, G., und **Schian, M.**, *Theologischer Jahresbericht* XXXIII 3: *Das Neue Testament* bearbeitet von M. Brückner, R. Knopf (IV u. S. 109 bis 181. Tübingen, Mohr. *M* 4.60): Enthält die Literatur des Jahres 1913. Von den Bearbeitern des Vorjahres ist Windisch ausgeschieden und B. und K. haben sich in den Stoff so geteilt, daſs ersterer hauptsächlich die Evv, letzterer den Apostolos übernahm und in gewohnter Weise bearbeitete. Der auffallendste Unterschied gegen früher ist die Reduzierung des Umfanges um fast die Hälfte. Den 140 Seiten über das Jahr 1912 stehen jetzt nur 73 über das Jahr 1913 gegenüber. Die Literatur ist aber sicher nicht zurückgegangen (die ntl Literaturberichte der BZ sind um ca 2 Seiten gewachsen). So ist die Kürzung hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben, daſs viel weniger Werke besprochen und viel mehr nur mit Titeln genannt sind. So enthält zB. der ganze § über die Gefangenschaftsbriefe ca 20 Titel, aber keine einzige Besprechung. Die Freude darüber, daſs es gelungen ist, den drohenden Untergang des Jahresberichtes zu verhindern, wird dadurch etwas beeinträchtigt.

Wohlenberg, G., *Neues Testament* (Die Theologie der Gegenwart VIII 6: 259—302. Lp., Deichert): Bespricht 34 neuere Werke, am ausführlichsten Bousset, Kyrios Christos (s. BZ XII 187), dem er aber „gewaltsame Konstruktionen" und die vielen „vielleicht", „möglicherweise" zum Vorwurf macht. „B. überträgt, wie so manche Forscher seiner theologischen Richtung, unwillkürlich seine Dogmatik auf das geschichtliche Bild Jesu". Nur referierend verhält sich aber W. gegenüber O. Stählins z. T. recht kritischen Positionen in der 5. Aufl. der Christschen Geschichte der griechischen Literatur. Katholische Werke werden von W. öfter zusammengruppiert oder im Kleindruck behandelt. Zu Dimmlers Übersetzungen bemerkt er: „Das Eigentümliche und bisher wohl kaum Dagewesene ist, daſs diese für Laien bestimmte Ausgabe eine nach dem Urtext, nicht nach der Vulgata ... gefertigte Übersetzung darbietet".

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Kolmodin, A., *Inledning till Nya Testamentets skrifter.* Förra delen. (Handböcker i Teologi III: Stockholm 1915, Norstedt & Söner. *Kr* 10.—): Der erste Band einer im Geiste Theodor Zahns (dem sie auch gewidmet ist) geschriebenen Einleitung. Er behandelt die ntl Briefliteratur in diesem protestantisch konservativen Sinne. Hebr sei von Barnabas verfaſst (nach Dalman, ThLbl XXXVI 178 f).

Vigouroux, Bacuez und **Brassac,** *Manuale Biblico ossia corso di Sacra Scrittura ad uso dei Seminari.* Vol. III: *Nuovo Testamento* per A. Brassac. Terza edizione italiana riveduta ed ampliata (XX u. 764. S. Pier d'Arena, Salesiana. *L* 5.—): Vgl. BZ VIII 186.

Deifsmann, A., *International and interdenominational research of the New Testament* (Constructive Quaterly II 786—804): Zeigt an den Forschungen über Sy^{s}, die Gallioinschrift, den Begriff von ἀγάπη und altchristliche Missionszentren in Mazedonien und Kleinasien, weiterhin an den Forschungen östlicher Länder (Rufsland) den internationalen und interkonfessionellen Charakter der ntl Bibelforschung. Im Ganzen stellt sich D. diese Forschung als ein Parallelogramm der Kräfte dar. Die eine Komponente ist die konservative (englisch-amerikanische), bes. auch die katholische Forschung, die andere die fortschrittliche, wie sie auf dem Kontinent, namentlich in Deutschland gepflegt wird. Der katholischen Forschung, für die D. sehr anerkennende Worte hat, wünscht er Befreiung von den Ketten der Bibelkommissionsentscheidungen.

Ihmels, L., *Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben* (IV u. 204. Lp., Deichert): Eine für gebildete Laien bestimmte Sammlung von 7 Vorträgen und Abhandlungen, von denen hier einschlägig sind: Das Christentum und die Religionsgeschichte (34—65) und: Das Evangelium von Jesus Christus und die Sünde (66—88). Im ersten Aufsatz wird erwiesen: „dafs alles, was geltend gemacht wird, schliefslich dem Anspruch des Christentums auf einzigartigen Charakter nicht widerspricht (60). Der zweite Aufsatz ist dogmatischer Natur und will dartun, wie das Erleben der Sünde als einer Schuld die Überzeugung von der Offenbarung der Liebe Gottes in Christo Jesu hervorruft.

Skovgaard-Petersen, C., *Menneskeskikkelsen. Bibelske karakterer.* Nytest. Serie. 1. (160. Kopenhagen 1915, Frimodt. *Kr* 2.—).

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Prat, F., S. J., *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament. Récents travaux de critique textuelle* (RScr V 459—488): Erklärt von v. Sodens Textkritik, dafs sie sich auf Prinzipien stütze, die Vertrauen einflöfsen (469). Hinsichtlich des Western-Textes betont P. 1. Le peu de fixité, 2. la sûreté d'information, 3. l'ancienneté. Er schreibt ihn einem Glossator der Mitte des 2. Jahrh. zu. Als Desiderata der Textkritik haben zu gelten: strengere Beachtung der genealogischen Klassifizierung der Hss, stärkere Berücksichtigung der Väterzitate und Versionen und Lösung des Tatianproblems.

Grosheide, F. W., *Het textkritisch system van H. von Soden* (Gereform. Theol. Tijdsch. 1914 Sept. 186—200).

Clark, A. C., *Recent developments in textual criticism* (Ld., Clarendon Press. 1 *s*).

Rudberg, G., *Neutestamentlicher Text und Nomina sacra* (Skriften utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Uppsala XVII 3: 88. Uppsala 1915, A.-B. Akademiska Bokhandeln [Lp., Harrassowitz]. *M* 2.—): Der Hauptvertreter des I-Textes D repräsentiert ein sehr frühes Stadium der Textgeschichte. A. C. Clark (s. BZ XII 403) verhelfen zu einer genaueren Kenntnis der Vorlagen unserer ältesten Hss. In der Mitte des 2. Jahrh. sind die vier Evv schon in einen Codex (nicht Rolle) zusammengeschrieben worden. Dabei ist der Text nach Kolumnen mit etwa 16 Zeilen zu je 10—12 Buchstaben (Dezimalsystem) abgeteilt gewesen. Solche Evv-Bücher kamen in den Besitz der kleinen Leute. In diesen ältesten Büchern (wie auch noch in DB) waren nur θς̄, κς̄, ις̄ und χς̄ gekürzt. Dann kam πηρ̄ und πνᾱ dazu. In Ägypten erweiterte man die Zahl dieser Kürzungen. Aber die H- und I-Gruppe verhielt sich ablehnend, während die K-Gruppe das System von 15 Nomina sacra schuf. Traubes These vom jüdisch-alexandrinischen Ursprung derselben ist unhaltbar. Sie sind ursprünglich Nachahmungen der Verschleifungen bei Kaisernamen gewesen. — Manche Thesen R.s scheinen etwas kühn. Ein Evv-Codex in der von ihm rekonstruierten Form mufs an 300 Blätter um-

faſst haben. 4 Zeilen in Nestles Ausgabe würden einer Kolumne, also 1 Seite bei Nestle einem doppelseitig und vierkolumnig beschriebenen Blatte entsprechen. Ein solches μέγα βιβλίον war aber sicher nicht der Besitz des „kleinen Mannes".

2. Sprachliches.

Barale, P., Note di grammatica neotestamentaria (Didaskaleion III 221 bis 224): Fortsetzung. Vgl. BZ XII 183. Beleuchtet 4. Mk 14, 72 ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν und 5. den lokativen Genetiv Ἐφέσου und Ἀσίας Apg 19, 26 durch Beibringung von Parallelen.

Van den Bergh van Eijsinga, Merkwaardige getallen (NthT IV 62—66): Manche Zahlen des NT lassen sich als „Dreieckszahlen" erklären.

Trossen, C., Erbauen (ThG VI 804—812): Paulus, dem schon vom Judentume her das Bild vom Haus nahelag und der auf seinen Missionsreisen herrliche Bauwerke gesehen hat, sprach gern vom geistigen Hausbau und kam so dazu, den religiösen Terminus οἰκοδομεῖν = geistig, sittlich fördern zu schaffen.

3. Ausgaben.

Lietzmann, H., H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes (ZntW XV 323—331): Wie schon vor 7 Jahren (s. BZ V 408) äuſsert auch hier L. schwere Bedenken gegen v. S.s Methode und Resultate. In der Tat bedeutet es einen groſsen Mangel, daſs nicht die Kirchenvätertexte in genügender Weise zur Klassifizierung beigezogen wurden. V. S.s K-Gruppe ist nicht der Luciantext, sondern frühestens ein Text des 5. Jahrhunderts. Die I-Gruppe scheint sich nach L.s Mitteilungen ziemlich zu verflüchtigen. L. verlangt für weitere Untersuchungen Fühlungnahme mit der LXX-Forschung.

4. Griechische Handschriften.

Mercati, G., Intorno ad una sottoscrizione di Romano abbate di S. Benedetto in Calabria (Bessarione 1914, 349—353): Die Unterschrift des griech.-lat. Evv-Codex Vat. Barb. gr. 541 nennt das Jahr 1292 als Datum. Romanus war Abt von Ullano (τοῦ οὐλλάνου ist zu lesen, nicht τοῦ οὐαλλυ Gardthausen).

5. Übersetzungen (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Mingana, A., Lewisian and Curetonian versions of the Gospels (ExpT XXV 524—525): Will die Abfassungszeit des Sy^s ermitteln durch Beantwortung der Frage, ob Mt im in diesem vor oder nach der atl Peschittha übersetzt wurde. Er bietet zunächst Textvergleichungen einiger Stellen in englischer Übersetzung. Ein weiterer Artikel soll die Schluſsfolgerung bringen. Kastner.

Schäfers, J., Wie alt ist die Notiz „Ariston ericu" hinter Mk 16, 8 in der armenischen Handschrift von Etschmiadzin A. D. 986? (oben 24 f).

Vogels, H. J., Zur „afrikanischen" Evangelienübersetzung (BZ XII 251 bis 268).

Gasquet, A., *Codex Vercellensis iamdudum ab Irico et Bianchini bis editus denuo cum manuscripto collatus in lucem profertur.* 2 Teile (Collectanea biblica latina III: XXIV u. 242; 242 mit 2 Taf. Rom, Pustet. *M* 9.60).

Engelberg, B., *Stilistik der Adjektiva in Otfrids Evangelienbuch und im Heliand* (Halle, Niemeyer. *M* 4.60).

Albrecht-Naumberg, Das lutherische Handexemplar des deutschen NT mit fünf faksimilierten Proben (StKr 1915, 153—208): Dasselbe war die Grundlage für die Bibelausgaben von 1541 und 1546. Die handschriftlichen Eintragungen stammen teils von Luther selbst, teils von Röder (nach ThG VI 763).

Das Neue Testament *und die Psalmen. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers.* Neu durchgesehen nach dem vom deutschen ev. Kirchenausschufs genehmigten Text. Mit Zeichnungen von R. Schäfer (604 u. 192 mit 3 farb. Karten. Dresden 1915, Sächs. Hauptbibelgesellschaft. Geb. *M* 1.25): Das Werk wurde anläfslich der Hundertjahrfeier dieser Bibelgesellschaft geschaffen. Die Illustrationen sind meist gut gewählt und auch formell hübsch ausgeführt. Auf dem Bilde zu Röm 8 erscheint auch Luther und im Hintergrunde die Wartburg. Ebenso erscheint er mit seiner Familie als Titelbild zu Eph.

Tucker, Emma C., *The later version of the Wycliffite Epistle to Romans, compared with the Latin original. A study of Wycliffite English* (Yale Studies in English: XXXVI u. 177. N. Y., Holt. $ 1.50).

Vezin, A., *Die Freudenbotschaft unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus. Nach den vier heil. Evangelien und der übrigen Überlieferung harmonisch geordnet* (Bücher für Seelenkultur, 1. Bändchen: X u. 532. Freiburg i. B. 1915, Herder. *M* 4.—): Ein neuer Versuch einer Evangelienharmonie in deutscher, möglichst modern gehaltener Übersetzung. Chronologische und systematische Gesichtspunkte sind die Mafsstäbe für die Gliederung des Stoffes. Manche Verse erscheinen als Anmerkungen. Die zweite Hälfte bietet hauptsächlich zeitgeschichtliche Erläuterungen. Manche Übertragungen und Behauptungen V.s sind exegetisch nicht haltbar. Das Büchlein leitet ein neues Serienwerk ein, das unter der Redaktion von F. Keller „Menschen, die aus einem der religiösen Innenkultur geweihten Leben in persönlichen Bekenntnissen zu uns reden," vor Augen stellen will. Man hat mit Jesu Evangelium den Anfang gemacht. — *Kastner, K., Ein deutsches Diatessaron* (Schles. Pastoralblatt XXXVI 22—26): Bespricht Vezins Buch ausführlich und freundlich unter Anbringung einiger Fragezeichen. Er rühmt V.s „peinliche Respektierung des biblischen Textes." — Anders urteilt in diesem Punkt J. Sickenberger (ThR XIV Nr 9/10, 198—201).

Bolliger, A., Kleine Beiträge zur Revision der Zürcher Bibel (Schweiz. theol. Zeitschr. XXXI 249—259): Schlägt als „freisinniger Theologe" vor, Jak 1, 16 solle es heifsen: „lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk"; Röm 8, 26: συναντιλαμβάνεσθαι nicht helfen, sondern teilhaben; Mt 5, 3: Wohl den Armen im Geist; 5, 9: Wohl den Heilschaffenden; denn sie werden Gottes Söhne heifsen.

Van Veldhuizen, A., *Texst and uitleg. Practische verklaring van het Nieuwe Testament* door A. v. V. met medewerking van J. A. C. van Leeuwen, J. W. Pont, J. de Zwaan e. a. (Groningen, Wolters): Diese Übersetzung ist nicht die BZ XI 191 in Aussicht gestellte. Letztere soll erst nach langer ruhiger Überlegung reifen als Resultante der verschiedenen Ansichten der Mitarbeiter. Hier hingegen arbeiten die Mitarbeiter auf eigene Verantwortung; sie sind auch nur z. T. die nämlichen. Jeder „stellt sich die Aufgabe, das von ihm behandelte Buch und namentlich den Verfasser mit seiner Predigt als eine Einheit dem Leser vorzuführen. Der Nachdruck fällt auf Inhalt und Disposition". Die Einleitungen wie die Auslegung sollen populär sein, für alle „gebildeten Gemeindeglieder" klar verständlich. Über die einzelnen Lieferungen siehe zu den betreffenden Büchern. Van Kasteren.

Lattey, C., and **Keating, J.**, *The Westminster Version of the Sacred Scriptures. The New Testament.* Vol. III, 5: *The Epistles of the captivity: Ephesians and Colossians* by J. Rickaby, *Philemon and Philippians* by A. Goodier (42. Ld., Longmans): Fortsetzung des BZ XII 185 u. 437 angezeigten Unternehmens.

Moffatt, J., *The New Testament* (Ld., Hodder & Stoughton. 6 *s*): Eine revidierte Neuausgabe. Die Übersetzung ist von neuem nach v. Sodens Textausgabe angefertigt (nach ExpT XXV 503). Kastner.

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. *Kritik und Theologie.*

Daubanton, F. E., *Ter inleiding tot de didaktiek des Nieuwen Verbonds* (Theol. Studiën 1914, 161—219 281—301): S. BZ XII 408. § 6 bespricht „die protestantische Scholastik"; § 7 die Scriptuarii, besonders in Holland; § 8: Supranaturalisten, Rationalisten, Pietisten, Moraven. — Der zweite Teil: die „erste Entwicklung" der ntl Didaktik, fängt an mit Gabler (§ 9) und läuft (§ 10) bis zu Baumgarten-Crusius und Lutz. Im dritten Teile, „die Blütezeit", hat § 11 die Überschrift: „Schleiermacher's Schule. Vermittelungstheologen". Es ist aber nicht klar, inwieweit D. beide Begriffe identifiziert oder wo er zwischen beiden Kategorien die Grenze zieht. Behandelt werden jedenfalls Nitzsche, Neander, Schmid, Messner, Bernhard Weiss, Beyschlag, Bovon, Barker, Stevens und Feine: letzterer wie auch Beyschlag mit gewisser Vorliebe. § 12: F. C. Baur und seine Schule: Schwegler, Hilgenfeld, Köstlin, Holsten, Immer, Ritschl. Van Kasteren.

Ramsay, W. M., *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament* (442. Ld. 1915, Hodder. 12 *s*).

Wernle, P., *Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios Christos* (ZThK XXV 1—92): Diese das ganze Heft 1/2 füllende Abhandlung ist eine entschiedene Ablehnung der Boussetschen Grundgedanken (s. BZ XII 187). Der Christusglaube der Urgemeinde war viel lebendiger als B. sich vorstellt. Der atl Messiasglaube ist damals schon überboten, weil der Verkehr mit Jesus und die Verbindung im Geiste mit ihm dazu kam. Jesus selbst hat zweifellos den Messianismus für sich in Anspruch genommen. „Er empfand zu königlich, um selber seine Königswürde hervorzukehren, aber er lebte in königlicher Freiheit und Freude, und in den Nächsten, die ihn umgaben, weckte er ohne Belehrung den Glauben an seine Königsart" (34). Am ausführlichsten widerlegt W. das Paulusbild Boussets. Seine Antithesen betreffen hier 1. die Christologie der heidenchristlichen Urgemeinde als Vorstufe des Paulinismus, 2. den Ursprung des Christusglaubens und der Christusmystik des Paulus aus dem Kyrioskult der hellenistischen Gemeinde, 3. die Christusmystik und ihre Folgerungen; Enthusiasmus und Sozialismus, 4. den paulinischen Supranaturalismus der Anthropologie und Christologie und seine Genesis, 5. den Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland bei Paulus. Diese Ablehnung der religionshistorischen Resultate und Methoden B.s ist um so bedeutungsvoller, als W. nicht als „Apologet der Tradition und des Wunders" (38) gilt und auftritt.

La reincarnazione *e il Nuovo Testamento* (Civiltà catt. 1914 III 531 bis 550): Verwendet 20 Seiten und reichliche Rhetorik, um die unsinnigen Hypothesen des amerikanischen Theosophen J. M. Pryse zu widerlegen, Johannes der Täufer sei der wieder zur Welt gekommene Elias und Jesus der David redivivus gewesen.

Robinson, B. W., *The New Testament as the revelation of a new life* (BW XLIV 403—408): Will in dieser Antrittsvorlesung im Gegensatz zu der von Baur inaugurierten Kritik den „Geist" des ntl Schrifttums erfassen. Die neuen Papyrusfunde haben uns gezeigt, wie das NT in der Sprache des täglichen Lebens zu uns spricht.

Pott, A., *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben* (Untersuchungen zum NT, Heft 7: IV u. 203. Lp. 1915, Hinrichs. *M* 6.50): Jesus brachte in die Zeit schwankenden eschatologischen Harrens das Vertrauen des Glaubens ohne jede dogmatische Begründung. Bei Paulus ist dieses Vertrauen ein Sich-fest-machen in Christum hinein. „Christusmystik und Christusgeist identifizieren Glauben und Hoffen zum eschatologischen Vertrauen" (199). Die Synoptiker trennen Glauben und Hoffen und stützen das letztere auf die Auferstehung Jesu. Hebr, 1 Petr und Kol machen wieder das eschatologische Hoffen zum Zentralbegriff,

während in der Folgezeit wieder die πίστις, das Bekenntnis, in die Mitte tritt und so in den Pastoralbriefen, Jak und 2 Petr gefordert wird. Auch bei Johannes ist das so, doch steigert seine Mystik das Bekenntnismäfsige zum Erkenntnismäfsigen und erhebt sich zur Gottesmystik unter Abstreifung des Eschatologischen. P. gewinnt diese Resultate durch Besprechung der einzelnen Bücher und ihrer Aussagen. Die Wage, auf welcher er sie abwägt, scheint aber häufig ihrem schlichten Charakter nicht angepafst zu sein.

Emery, L., *La doctrine de l'expiation et l'Évangile de Jésus-Christ* (RThPh 1914 Nr 5).

Bacon, B. W., *'Thankworthy' goodness* (Exp 8. S. VII 502—518): Kommt auf eine vorpaulinische Gnadenlehre zu sprechen, die ihre Vorläufer im Hellenismus, ihre weitere Ausbildung im Rabbinismus und den atl Weisheitsbüchern findet und die im NT ihre eigentümliche Ausgestaltung erfährt. Kastner.

Scheiner, M., *Die Sakramente und Gottes Wort* (XII u. 220. Lp., Deichert): Der 1. Teil ist eine erweiterte Ausgabe der BZ XI 417 angezeigten Aufsätze und behandelt die Bibelstellen über die Taufe. In gleicher Weise bespricht der 2. Teil die ntl Stellen über die Eucharistie. Der 3. Teil erörtert dogmatische u. a. Konsequenzen. Der letzte, 4. Teil handelt von der Heiligen Schrift und ihrem Verhältnis zu den Sakramenten oder von Autorität und Freiheit. Das Ganze ist eine Abwehr eines orthodox-evangelischen Pfarrers in Siebenbürgen gegen das Eindringen der modernen negativen Kritik.

Stromberg, A. Frhr. von, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte* (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche, 18. Stück: VIII u. 253. B. 1913, Trowitzsch & Sohn. *M* 9.—): Der Verf., ein Schüler A. Seebergs, entnimmt den ntl Briefen die einheitliche Vorstellung von dem sakramentalen Charakter der Taufe. Ein Einflufs der Mysterien auf die Ausgestaltung der Taufe lag nicht vor. In weiterer Betrachtung der apostolischen und nachapostolischen Literatur wird der rituelle Faktor bei Prägung der Termini besonders hervorgehoben (nach Th. Schermann, Histor. Jahrb. XXXV 908 f).

Kittel, G., *Influence of christian Water-Baptism according to the New Testament* (Review and Expositor 1914 Juli).

Rapp, J. V., *Zur Geschichte der Bufspraxis im ersten christlichen Jahrhundert. (Einige neutestamentliche Stellen)* (26. Horn [Niederöst.] 1913, Berger): Das Schriftchen behandelt bes. 1 Jo 1, 6 ff Jak 5, 14 ff Apg 19, 13 ff mit dem Ergebnis, dafs in apostolischer Zeit Kapitalsünden Vergebung finden konnten (nach Belser, ThQ XCVI 456 f).

Seeberg, R., *Ewiges Leben?* (VIII u. 107. Lp., Deichert. *M* 2.25): Widmet „den Leidtragenden" seine für ein weiteres gebildetes Publikum berechneten eschatologischen Darlegungen. Speziell ntl Interesse erwecken u. a. Kap. 13: „Die Auferstehung des Fleisches", mit einer Exegese von 2 Kor 5, 1—8, Kap. 14: Das jüngste Gericht im NT, und Kap. 15: Das doppelte Ende. Der Anhang behandelt: Das Rätsel des Spiegels im Anschlufs an 1 Kor 13, 12. S. behauptet: An eine Wiederherstellung der sinnlichen Fleischsubstanz haben die neutestamentlichen Männer jedenfalls nicht gedacht (51). Es handle sich um „die Mitteilung eines neuen Leibes an die menschliche Seele". Paulus habe einen im Himmel schon bereitliegenden neuen Leib für die Auferstehung erwartet. Seine Gedanken vom doppelten Gericht bewegten sich noch in den Formen alter Überlieferung. Johannes hingegen „hat die Motive des neutestamentlichen Glaubens vom ewigen Leben" scharf und genau aus den Hüllen überlieferter Formen herausgeschält (57). Die Annahme der Höllenstrafen sei ebenfalls traditionelles Gut aus der Gesetzesreligion. Die Ungläubigen würden einfach ihrem selbstgewollten Zustand überlassen bleiben, ohne

dafs eine neue Strafe hinzugefügt wird; sie verfallen in den „Zustand des absoluten Alleinseins" (63).

Mackintosh, H. R., *Studies in christian eschatology* (Exp 8. S. VII 538 bis 552, VIII 47—60 128—143): Fortsetzung; s. BZ XII 409. V. Immortality. VI. Future judgment. VII. Universal restoration. Kastner.

Weber, S., *Soldat und Krieg im Neuen Testament.* Ein Vortrag (16. Freiburg i. B., Herder. *M* —.20): „Das NT bekundet unverkennbar die Gestaltung idealer Beziehungen des werdenden Christentums mit den Angehörigen des Heeres" (10). Ebenso „lehrt das NT, dafs Gott selbst im Kriege mit den Seinen für die gerechte Sache kämpft" (13). Das ist durchaus nicht gegen die Friedensstimmung, die das NT beherrscht.

Wohlenberg, G., *Das Neue Testament und der Krieg* (NkZ XXV 939 bis 959): Jesus kennt den Krieg, besonders den um seiner Sache willen, und fafst ihn als strafende Gerechtigkeit. Die Mitglieder der Urgemeinden wählten den Soldatendienst nicht. Paulus hatte die mannigfachsten Beziehungen zum römischen Militär. Die Berechtigung eines Verteidigungskrieges hätte der Verf. von Röm 13 sicher anerkannt. Reich an Kriegsbildern ist die Apk und predigt so den Untergang auch staatlicher ὕβρις. Das NT stellt stets das himmlische Vaterland über das irdische.

Walther, J. v., *Die Sklaverei im Neuen Testament* (BZSF IX 11: 39. B.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Erklärt 1 Kor 7, 21—24 dahin, dafs Paulus dem Sklaven empfehle, von der Möglichkeit, frei zu werden, Gebrauch zu machen, und umgekehrt die freiwillige Versklavung verbiete (V. 23). Dadurch habe Paulus religiöse und soziale Ordnung verknüpft. Jesus hatte durch das Gebot der dienenden Nächstenliebe die sozialen Härten überwunden. Eine Forderung auf Aufhebung der Sklaverei konnte das Urchristentum ebensowenig wie der Stoizismus (Seneca) erheben, da sie einen Eingriff in das Eigentum bedeutet hätte.

Fuchs, G., *Die Aussagen über die Freundschaft im Neuen Testament verglichen mit denen des Aristoteles (Nic. Eth. 8/9).* Dissertation. (36. Lp.).

2. *Urchristentum.*

Case, S. J., *The evolution of early christianity. A genetic study of first century Christianity in relation to its religious environment* (IX u. 385. Chicago, Univ. Press. $ 2.25).

Rall, H. F., *New Testament history. A study of beginnings of christianity* (314. N. Y., Abingdon Press. $ 1.50).

Scott, E. F., *The beginnings of the church* (IX u. 182. N. Y., Scribner. $ 1.50).

Conway, B. L., C. S. P., *The government of the church in the first century* (Catholic World XCIX 338—351): Zustimmendes Referat über Morans gleichbetiteltes Buch (s. BZ XII 190).

Hummel, A. W., *The primitive christian mission* (BW XLIV 260—270): Betont die Vorarbeit der hellenistischen Religiosität und der jüdischen Diaspora. Jesus habe höchstwahrscheinlich nicht an die Heidenmission gedacht; aber das Christentum hatte die Kraft dazu und Paulus, wenngleich nicht der erste Heidenmissionär, setzte sie ins Werk. Sie siegte infolge der Betonung des Monotheismus und der Brüderschaft unter den Menschen „as exemplified in the life and death of Jesus".

Αρχατζικακης, I., *Οἱ πρῶτοι ἐργάται τοῦ εὐαγγελίου* (Νέα Σιών 1914 April 137—153).

Blank, *Die Urgemeinde in Jerusalem hinsichtlich der sprachlichen, wirtschaftlichen und sittlichen Verhältnisse* (Pastor bonus 1914 Nov. 76—84).

Windisch, H., *Der Untergang Jerusalems (anno 70) im Urteil der Christen und Juden* (Theol. Tijdschr. 1914, 519—550).

Secrétan, H. F., *Le christianisme des premiers siècles et le service militaire* (RThPh 1914 Nr 5).

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Felten, G., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento.* Versione italiana del L. E. Bongioanni. 4 Bde (Turin, Libreria ed. internazionale. *L* 18.—).

Strathmann, H., *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums.* I. Bd: *Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums* (XIII u. 348. Lp., Deichert. *M* 8.40): Definiert Askese als Verzicht auf an sich erlaubte Betätigungen und findet demnach im Judentum (besonders im palästinensischen) keine Askese, wohl aber bei Philo. Die Volksreligion der Griechen und Römer war ebenfalls unasketisch, hingegen fand sie starke Betonung in Mysterienkulten und in den philosophischen Systemen des Stoizismus, Neupythagoräismus und späteren Neuplatonismus (nach Theobald, ThLbl XXXVI 225 ff).

Cumont, Fr., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Vorlesungen am Collège de France gehalten. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. 2., verb. und verm. Aufl. (XXVIII u. 347. Lp. u. B., Teubner. *M* 5.—): Über die erste Auflage vgl. BZ IX 195. In der Neuauflage sind namentlich die Anmerkungen erheblich verbessert (nach Leipoldt, ThLbl XXXVI 241).

Soderblom, N., *Die Heilandsgestalten der Antike und der Heiland des Evangeliums* (Deutsch-Evangelisch 1914, 449—479).

Plooy, D., *Kynisme en Christendom* (Theol. Studiën, 1915, 1—32). „Nach der ‚asketischen' und ‚atheistischen' Seite war der Kynismus der christlichen Praxis und Propaganda so nahe verwandt, dafs er einer der wichtigsten Faktoren gewesen ist, die der christlichen Predigt einen fruchtbaren Boden bereiteten." Seine Tendenzen waren rein praktisch, wissenschaft- und kulturfeindlich. Mit seiner αὐτάρκεια, ἐλευθερία und παρρησία steht der kynische Weise Menschen und Göttern frei gegenüber. Mit seiner φιλανθρωπία hat er auch für die Menschen eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Er ist ein Bote, von Zeus geschickt. Ähnliche Gedanken sind vielfach, nicht immer literarisch vermittelt, in christliche Kreise übergegangen (Tatian, Tertullian, Gregor von Nazianz). Nur steht die christliche Weltentsagung auf mehr positivem Boden: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es retten." Van Kasteren.

De Zwaan, J., *Over de vergelijking van christendom en mysteriegodsdiensten* (Theologisch Tijdschrift XLVIII 453—469): Kritik von Clemens Buch (s. BZ XI 419).

Wetter, G. P., *Phōs (Φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus* (Scrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet in Uppsala: IV u. 189. Uppsala, Akademiska Bokhandeln [Lp., Harrassowitz]. *M* 3.75).

Sharp, D. S., *Epictetus and the New Testament* (170. Ld., Kelly. 2 *s* 6 *d*).

Garbe, R., *Indien und das Christentum* (301. Tübingen, Mohr. *M* 7.25): Will jetzt im Gegensatz zu früher buddhistische Einflüsse im NT erkennen, nämlich in den Abschnitten Simeon, Christi Versuchung, Meerwandel des Petrus, Brotwunder u. Jak 3, 6 (nach Stst XII 401 f). Noch weiter geht sein Referent O. Franke (ThLz XL 25—29). Die Thomaslegende ist G. durchaus unhistorisch.

Beth, K., *Indien und das Christentum* (DLz XXXVI 893—901 957—963): Erhebt gegen die von Garbe (s. vorgen. Werk) behaupteten Entlehnungen Einspruch, stimmt ihm aber in der Ablehnung der Glaubwürdigkeit der Thomaslegenden zu. Diese Kritik bietet viel religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial.

Garve, E., *Buddhist influence in the Gospels* (Monist 1914 Nr 4).

Oldenberg, H., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (VIII u. 366. Göttingen 1915, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.—): Auf diese ausführliche, allgemeinverständlich geschriebene Darstellung aus sachkundiger Feder kann in diesem Zusammenhange nur hingewiesen

werden. Gedanken, die bis in das beginnende 1. Jahrtausend vor Christus zurückgehen, werden unter reichlicher Anführung von Belegstellen dem Leser dargelegt. Beziehungen zum Christentum werden, soweit ich sehe, nicht behauptet. Nur die christliche Mystik wird einmal (198 f) zum Vergleich herangezogen.

Haas, H., *Eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen Sutra* (Zeitschr. f. Missionskunde 1914, 5, 148 bis 155).

Hoennicke, G., *Katholische Kirche und Judentum* (Preufsische Jahrbücher CLIX 78—95): Um die Entstehung des Katholizismus, der „den Triumph des Rechts über die Religion“ darstellt, zu erklären, weist H. auf die grofse Einwirkung des Judentums hin, wie er sich heute noch im katholischen Kultus und in sonstigen Gebräuchen zeige. S. 85 Z. 4 v. u. lies: Sündenbekenntnis statt Glaubensbekenntnis. Sowohl gegenüber der Gesamtauffassung, wie auch bei einzelnen Angaben sind starke Fragezeichen möglich. Dafs aber der synagogale Gottesdienst den Ausgangspunkt für den christlichen bildete, wird mit Recht betont.

Orth, F., *Märchen-Maschal-Midrasch. (Zu Lukas 10, 25—37)* (PrM XVIII 406—411): Macht auf Gleichheiten zwischen dem Samaritergleichnis und einem Volksmärchen (Gesetz der Dreizahl, des Anfangs- und Schlufsgewichtes) aufmerksam. Jesus habe als Kind solche „Dreimännergeschichten“ gehört und sich bei der Ausgestaltung seiner Parabel durch den „Midrasch“ 2 Chr 28, 5—15 beeinflussen lassen.

Seitz, A., *Das Christuszeugnis des Josephus Flavius* (Histor. Jahrbuch XXXV 821—831): Greift in die Kontroverse Harnack-Norden (s. BZ XI 418, XII 192) ein. H.s psychologischer Mafsstab sei „feinsinnig“, dagegen N.s „rein philologische Kritik“ z. T. „jeder Grofszügigkeit und durchschlagenden Kraft entbehrend“. Der von N. vermifste θόρυβος stecke ja in dem ἐπηγάγετο. Nachdem neuerdings ein so hervorragender Patristiker wie Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Lit. II² 717) den Echtheitsbestreitern recht gibt, erscheinen S.' starke Worte etwas deplaciert.

4. *Archäologie und Geographie.*

Deissmann, A., *Study-travel in NT lands* I (ExpT XXV 486—490): Eine prinzipielle Auseinandersetzung über eine Studienreise ins Hl. Land mit W. M. Ramsay. Kastner.

Sternberg, *Beiträge zu biblischen Lokalfragen* mit Bemerkungen von Dalman (Palästinajahrbuch X 100—104): A. Die Echtheit des traditionellen Grabes Christi: Mk 16, 5 spricht auch für ein Bankgrab. Der Eingang wurde wahrscheinlich von der Morgensonne beleuchtet (Mt 28, 1). B. Die Ostererscheinung Jesu am See von Genezareth: Ein in Tabgha gefundenes Mosaik mit der Darstellung von Fischen und Brot bezieht sich nicht auf Mk 6, 31 ff, sondern auf Jo 21, 1 ff (von D. bezweifelt).

Caldecott, W. S., *Herod's Temple. Its New Testament associations and its structure* (XVI u. 395. Ld., Kelly. 6 *s*).

Hasak, *In welchen Teilen des Tempels hat Jesus gelehrt?* (Das heilige Land LIX 19—29). Auf Grund seiner Rekonstruktionen (s. BZ XII 411) werden auch die Angaben des Oxyrhynchus-Fragments eines unbekannten Evs als glaubwürdig erklärt. „Bäder gab es unter und neben dem Tempelhause selbst, welche man durch Treppen erreichte.“ Das goldstrahlende Innere des Tempelheiligtums war auch vom Frauenhofe aus sichtbar. Jesus und seine Jünger durften bis zur Männerhalle vordringen. Die Salomonshalle war die στοὰ βασίλειος, die an Ausdehnung von keiner späteren Kathedrale übertroffen wurde. γαζοφυλάκια = Schatzhäuser gab es mehrere.

Schmitzberger, J., *Die Echtheit Golgothas und des Heiligen Grabes.* Progr. des kgl. Luitpoldgymnasiums in München f. d. Schuljahr 1913/14

(107. München, Huber): Der Verf., der als Führer bayrischer Pilgerkarawanen wiederholt die hl. Stätten besucht hat, faſst in dieser Schrift übersichtlich die geschichtlichen (II) und topographischen (III) Momente zusammen, die für den Nachweis der Lage des echten Golgotha in Betracht kommen. Ein einleitendes Kapitel (I) behandelt den Namen der Stätte und die verschiedenen sich daran knüpfenden Traditionen. Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht und auch die Frage nach dem Lauf der 2. Mauer mit aller Sorgfalt und Sachlichkeit behandelt. Seine Resultate faſst er in einem Schluſswort zusammen: Der Beweis aus der Geschichte ergibt eine Sicherheit für die Echtheit des Terrains der heutigen Grabeskirche. Die Topographie gibt hinsichtlich des Laufes der 2. Mauer keinen genauen Aufschluſs, doch ist das Vorhandensein von Gräbern dortselbst eine Verstärkung des Echtheitsbeweises. Zudem sind alle übrigen Theorien (IV) sehr unwahrscheinlich oder ganz unmöglich. — Zur Erläuterung der Darlegungen sind einige Pläne von der Hand Prof. Morins beigefügt, die eine sehr erwünschte Beigabe zu den wertvollen Ausführungen des Verf. darstellen. Schade, daſs er den Artikel Dalmans im Pal. Jahrbuch 1913 (BZ XII 193) und das groſse Jerusalemwerk von Vincent-Abel (BZ XII 293) nicht berücksichtigen konnte. Zu erwähnen wäre noch, daſs der offizielle Titel des sog. Gordongrabes eigentlich „Gartengrab (Garden tomb)“ lautet; eine 1913 ganz verschämt angebrachte arabische Bezeichnung „Christusgrab“ muſste bald verschwinden. Rücker.

Boehmer, J., *Golgatha ein alttestamentlicher Name* (ZatW XXXIV 300 bis 311): Hat Bedenken gegen die Ableitung von golgoltha Schädelstätte und geht wieder auf die Jer 31, 39 erwähnte Örtlichkeit Goa (aram. Gotha) zurück (= Richtstätte). S. oben S. 56.

Ἀρχατζικακης, Ι., *Οἱ ἀρχαῖοι Ἰουδαϊκοὶ τάφοι καὶ ὁ τάφος τοῦ Κυρίου* (Νέα Σιών 1914 März-April 259—264).

Reil, J., *Christlich archäologischer Bericht.* 1. *Die Eleona* (ZdPV XXXVIII 58—65): Auf Grund der Veröffentlichungen von Vincent (s. BZ IX 413) und Cré (Ochr N. S. I 119—134) wird die neuentdeckte Basilika beschrieben. Es sei nicht zu bezweifeln, daſs es sich um die von Helena errichtete Ölbergskirche handelt, die über der Felsenhöhle lag, in der Jesus zu seinen Jüngern über die Parusie gesprochen haben soll.

Buzy, D., S. C. J., *Emmaüs et l'ancienne tradition locale* (RScr V 395 bis 415): Tritt für die Origenes-Tradition Emmaus-Nicopolis ein. Sie sei irréprochable.

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Polkinghorne, G. W., *The canon of the New Testament* (12⁰. 128. Ld., Kelly. 1 *s*).

Walker, T. R., *The Canon of the NT* (Ld., Society for promoting of Christian knowledge. 2 *d*).

Erbes, C., *Die Zeit des Muratorischen Fragmentes* (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXV 331—362): Denkt an den von Eusebius (H. e. V 13) erwähnten Rhodon als Verfasser, der um 220 schrieb.

2. Geschichte der Kritik und Exegese.

Cheïkho, L., S. J., *Christianisme et littérature avant l'Islam* (suite): *Proverbes empruntés aux Livres Saints* [arab.] (Al-Mašrik XVII 540—548 621—631): Aus dem Augustheft des Al-Mašrik. Nachrichten zufolge ist die Universität St. Josef in Beirut den Kriegswirren vorderhand zum Opfer gefallen, sodaſs zunächst weitere Hefte nicht zu erwarten sind. G.

Die ältesten Apologeten. *Texte mit kurzen Einleitungen* herausgegeben von E. J. Godspeed (XII u. 380. Göttingen 1915, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 7.40): Die Schriften der „vorirenäischen“ Apologeten, die hier

in einer schönen Handausgabe gesammelt vorliegen, enthalten so viel wertvolles Material für den Exegeten, bes. den Neutestamentler, daſs auch er diese relativ billige Edition, die z. B. auch Justins Dialog mit Tryphon umfaſst, sehr begrüſsen wird. G. hat nicht bloſs vorhandene Ausgaben abgedruckt, sondern ging auf die handschriftliche Grundlage zurück und war in deren Wiedergabe konservativer als neuere konjekturfreudige Editoren. Der Index apologeticus (Lp. 1912) des gleichen Verf., den er dem Index patristicus über die Apostolischen Väter (Lp. 1907) hatte folgen lassen, war für ihn willkommene Vorarbeit. Das Verzeichnis der Bibelstellen umfaſst in der neuen Ausgabe an 10 Seiten.

Bousset, W., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLAuNT N. F. 6. Heft: VIII u. 319. Göttingen 1915, Vandenhoeck. *M* 12.—): Der jüdisch-exegetische Schulbetrieb in Alexandria war Quelle für Philo. Klemens von Alexandrien tradiert von seinem Lehrer, dem μακάριος πρεσβύτερος Pantänus überkommenes Gemeingut. Die Atmosphäre der Gnosis in weiterem Sinne hat auch auf Klemens eingewirkt, und als alternder Mann hat er sich diesen Stimmungen wieder hingegeben. Eine Analyse der Gedankenfolge der Stromata (seine Darlegung V 89—140 über den Diebstahl der Hellenen ist Fremdkörper, VI u. VII ein ursprünglich nicht beabsichtiger Nachtrag) soll das bestätigen. Auch der Hebr-Brief habe Lehrvorträge in sich aufgenommen. Die geistreiche, aber auch oft recht subjektiv empfindende und über das Beweisbare kräftig hinausschreitende Kritik B.s offenbart sich auch in diesem neuen, jedenfalls reiche Anregungen bietenden Werke.

Heer, M., *Ps.-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins* (Röm. Quartalschr. XXVIII 97—186): Faſst den neu entdeckten Traktat als arianisches Werk auf. 4 Evv-Zitate berühren sich auffallend mit Justinischen Zitaten. Daraus ergibt sich, daſs die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ein geschriebenes Evangelium waren, das in lateinischer (wohl in Rom gefertigter) Übersetzung vom Verfasser einer lateinischen Predigt benutzt wurde. Diese Predigt bildete dann die Grundschrift für den pseudocyprianischen Traktat. Das biblische textkritische Material hat H. ausführlich vorgelegt.

Des hl. Kirchenlehrers **Ambrosius** *von Mailand Lukaskommentar mit Ausschluſs der Leidensgeschichte erstmals übersetzt* von J. E. Niederhuber (Bibliothek der Kirchenväter. Ambrosius' ausgewählte Schriften II: VIII u. 517. Kempten und München, Kösel. *M* 5.—): Nachdem der als Ambrosiusforscher bekannte Herausgeber im vorigen Jahre eine Übersetzung des „Hexameron" des Mailänder Bischofs nebst einer allgemeinen Einleitung über ihn publiziert hat, läſst er hier den gröſsten Teil des von Augustinus bemängelten, von Hieronymus sogar verurteilten, von Kassiodor und späteren aber bewunderten Lk-Kommentares folgen. N. urteilt: „Das lose, am sprudelnden Quell alexandrinischer Schrifterklärung aufgewachsene Kind pflegt nach kurzem Weilen rasch über den Literalsinn hinauszuschweifen, um in moralischen Anwendungen und noch lieber in allegorisch-mystischen Exkursen sich zu ergehen."

Des heiligen Kirchenvaters **Aurelius Augustinus** *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes übersetzt* und mit einer Einleitung versehen von Th. Specht III. Bd (Vorträge 55—124) (Bibliothek der Kirchenväter Augustinus' ausgewählte Schriften VI: XIV u. 392. Kempten, Kösel. *M* 3.50): Schluſs der BZ XI 197 und 420 angezeigten Übersetzung.

Hablitzel, J. B., *Untersuchungen über die Glossa ordinaria Walahfrid Strabos* (BZ XII 147—157).

S. Thomae Aq. *Catena aurea in quatuor Evangelia.* 2 Vol. Ed. VII. (XXXVI u. 620; 650. Turin, Marietti. *L* 7.—).

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Kübel, R. †, *Bibelkunde.* II. Teil: *Das NT.* 8. Aufl. mit einem Vorwort von A. Schlatter (502. Stuttgart, Steinkopf. *M* 4.40): Populäre, positiv gehaltene Erklärung ausgewählter Abschnitte aus allen Büchern des NT (mit Ausnahme von Phm, 2 u. 3 Jo und Jud) unter Einfügung erbaulicher Bemerkungen.

Strong, A. H., *Popular lectures on the books of the New Testament* (XXIII u. 398. Philadelphia, Griffith and Rowland Press): Sind auf positivem Christusglauben aufgebaut (nach Bs LXXI 696 f).

Meinertz, M., *Der Jakobusbrief (Schlufs) erklärt.* — **Vrede, W.**, *Judas-, Petrus- und Johannesbriefe erklärt.* — **Rohr, J.**, *Die Geheime Offenbarung des hl. Johannes erklärt* (S. 81—288. B. 1915, H. Walther. *M* 3.—): Diese 12. Lieferung des ehem. Tillmannschen NT vereinigt sich mit der 5. Lieferung, die Rohrs Hebr- und den 1. Teil von Meinertz' Jak-Kommentar brachte (s. BZ X 417), zu einem Bande, dem auch je ein Namen- und Sachregister zu den betr. Kommentaren angefügt ist. M. betont zu Jak 5, 15, dafs nicht physische Heilung als Zweck der Ölsalbung genannt sei. V. meint bezüglich der Autorschaft des Jud, dafs keine volle Sicherheit zu erzielen sei. Er datiert den Brief zwischen 62 und 67 und betrachtet ihn als Vorlage für 2 Petr. Diesen letzteren denkt er sich wie auch 1 Petr an Heidenchristen gerichtet. Bei seiner Abfassung habe der Apostel Petrus einen anderen Schreibgehilfen gehabt wie bei 1 Petr, wo es Silvanus war; daher die Stilverschiedenheit. Die sprachliche Differenz zwischen Jo-Ev und Apk glaubt aber R. „sehr einfach aus der Tatsache, dafs das Ev das Werk ruhiger Überlegung ist, während die Apk in der Erregung prophetischer Ekstase geschaut und unter ihrer Nachwirkung niedergeschrieben wurde“ (215) erklären zu können. Der Apk-Kommentar R.s ist um so willkommener, als hier die katholische Literatur sehr versagt. Die Dispositionen mancher katholischer Briefe werden wohl Bedenken begegnen. Gröfsere Abschnitte sollten nur dann gemacht werden, wenn man sicher ist, dafs auch der betr. Autor so eingeteilt haben wollte. Das scheint aber z. B. bei 1 Petr sehr zweifelhaft. Die „Tillmannbibel“ schreitet also in dem neuen Gewande rüstig vorwärts. Möge sie bald (es fehlen noch die Synoptiker und die meisten Paulusbriefe) ihre Vollendung erleben!

Souter, A., *Luke XIX 33; Acts XVI 19* (Exp 8. S. VIII 94 f): Bespricht die Form οἱ κύριοι, die in beiden Stellen vorkommt, und denkt an Mann und Frau (vgl. im Deutschen: „Eltern, Geschwister u. ä.). Kastner.

Belser, *Zu Joh. 4, 20—24 und Hebr. 13, 10* (ThQ XCVI 323—340): Verf. ist vielfach geneigt, bei den Gegnern seiner Sondermeinungen nicht blofs mangelnde Einsicht, sondern auch mala voluntas anzunehmen. Da aber „einzelne [!] der Opponenten von guten Absichten und edlen Motiven erfüllt sind“, erklärt ihnen B., die Samariterin habe doch Jesus nicht blofs nach dem Ort der Verehrung durch Gebet, sondern „ganz besonders“ nach dem Ort für das Opfer gefragt. Der „Interpellant“ in BZ XI 403 bis 409 — gemeint ist B. Haensler — wird zweier Mifsverständnisse bezichtigt. Thomas von Aquin beziehe Hebr 13, 10 auf die Eucharistie. Anhangsweise wird auch die eucharistische Deutung von ἀγαπᾶν Jo 13, 1 mir gegenüber festgehalten. Ich habe sie BZ XI 212 eine „näherliegende Möglichkeit“ bezeichnet und dabei keine Ironie angewendet, wie B. sich einbildet, konnte also auch in dieser Erklärung keine „Eigenart“ Belserscher Exegese erblicken. Wohl aber offenbart B.s Schlufssatz wieder ganz seine „Eigenart“: „Die gegen die Beziehung der 3 Stellen Joh 4, 20 bis 24 13, 1 und Hebr 13, 10 auf die Eucharistie gemachten Einreden weise ich als völlig gehaltlos [von mir gesperrt!] ab; die Beweiskraft derselben für die Eucharistie bleibt“.

Dimmler, E., *Apostelgeschichte. Geheime Offenbarung*, übersetzt, eingeleitet und erklärt (350. München-Gladbach, Volksvereinsverlag. *M* 1.20): Nicht bloſs äuſsere Gründe, sondern die innerliche Zusammengehörigkeit dieser beiden Schriften veranlaſste ihre Vereinigung in einem Bändchen. Sie schildern „Anfang und Vollendung der Kirche". Die erklärenden Vorbemerkungen zu den einzelnen Abschnitten der Apk sind auffallend kurz.

f) Jesus.

1. *Allgemeines* (alphabetisch).

Anderson, F. L., *The Man of Nazareth* (XI u. 226. N. Y., Macmillan. $ 1.—).

Anderson, K. C., *Person of Jesus Christ in the Christian faith* (Monist 1914 Juli).

Bernard, J. H., *The example of Christ in prayer* (Exp 8. S. VII 494 bis 501): Kurze Glossierung der einschlägigen Stellen. Kastner.

Cantera, E., *Jesu Cristo y los filósofos* (16°. 480. Barcelona, Gili. *Pes* 4.—).

Capecelatro, A. Card., *La vita di Gesù Cristo*. Nuova ed. stereotip. (432; 460. Rom 1915, Desclée. *L* 6.—).

Conybeare, F. C., *The historical Christ or an investigation of the views of J. M. Robertson, A. Drews and W. B. Smith* (235. Chicago, Open Court. $ 1.50).

Dausch, *Vom französischen Christus* (ThprMS XXV 209—224): Über E. Renan, A. Loisy und einige neuere Autoren, die das Leben Christi als Roman oder Mythus (Jean Salvador, Paul de Régla, Pierres Nahórs, Nik. Nitowitsch, Ernest Bosc, Charles-François Dupuis, E. Havet, G. Lejeal) oder pathologisch (Soury, Binet-Sanglé) beurteilen. Demgegenüber finde das traditionelle Christusbild Pflege, erreiche aber keine sonderliche Höhe.

Dausch, *Vom englischen Christus* (ThprMS XXV 285—294): Radikale Auffassungen vertrat Hennel, mythologische John Robertson, F. C. Conybeare, Joseph May, A. Roberts (der die Diskussion über Jesus oder Christus eröffnete), pathologische William Hirsch. Zahlreiche Vertreter fand das deutsche modern-kritische Jesusbild (A. Robinson, J. E. Carpenter, J. Moffat, F. C. Burkitt, M. Arnold, Cheynes Encyclopaedia biblica u. a.). Die mittlere Richtung Sandays und Montefiores jüdische Beurteilung ändern das Gesamturteil: Made in Germany, nicht.

Dausch, *Vom russischen Christus* (ThprMS XXV 65—72): Über die von russischem Nationalstolz diktierte Christusauffassung des Dichters Fedor Michailowitsch Dostojewskij.

Dorsch, E., S. J., *Aus der neueren katholischen Jesusliteratur* (ZkTh XXXIX 119—127).

Drown, E. S., *The growth of the incarnation* (Havard theological Review VII 507—525): Nicht die Zwei-Naturen-Lehre, noch die Theorie der Kenose, sondern die Annahme eines Wachstums in der Vereinigung von Gottheit und Menschheit entspricht dem evangelischen Bilde vom Leben Jesu.

Dunkmann, K., *Gehört Jesus in das Evangelium?* (Salz und Licht: 30. Barmen, Biermann. *M* —.40).

Eibach, R., *Der Herr und Heiland* (Deutsch-Evangelisch 1915, 2, 107—113).

Fosdick, H. E., *The manhood of the Master* (Ld., Office of the Student Christian Movement. 1 *s* 6 *d*): Schildert Christus als Mann und gibt eine Analyse seines Charakters (nach ExpT XXV 507). Kastner.

Gazzolo, A., *La storicità di Gesù* (Coenobium 1914, 7, 7—15).

Hofmann, I., *Jesusgeschichten*. 8. Aufl. (Ev. Religionsunterricht. Grundlegung und Präparationen III: 1—97. Lp., Wunderlich. *M* 2.60): Ein Hilfsbuch für jüngere Lehrer und Seminaristen.

Holtzmann, O., *Christus*. 2. völlig umgearb. Aufl. (Wissenschaft und Bildung 3: 154. Lp., Quelle & Meyer. *M* 1.25): Ganz im Sinne der modernen liberalen Kritik wird hier eine populäre Darstellung des Lebens

und der Lehre Jesu und ihrer Nachwirkung gegeben. Supranaturale Berichte der synoptischen Evv (zB. Jungfrauengeburt) wie die Erzählungen des Jo-Ev werden ausgeschieden. Die Heilwunder Jesu sind suggestive Wirkungen einer starken Persönlichkeit. Das öffentliche Leben Jesu spielte sich zwischen August 28 und 7. April 30 (dies Jahr wird u. a. aus der Gallio-Inschrift errechnet) ab. Unter den Gesichtspunkten: Jesus und das Gesetz und Jesus der Sünderheiland u. a. werden Charactaristica des Evangeliums und des Wirkens Jesu geboten. Dem späteren Gemeindeglauben fällt dann die aus dem Messiasglauben sich entwickelnde Vergöttlichung Jesu und der Auferstehungsglaube zur Last. Endlich wird Jesus als Erlöser, Versöhner, Messias in der späteren Dogmatik betrachtet. Ein Anhang bietet weitere Literaturnachweise für diese „selbständige Erkenntnis Christi".

Kawerau, S., *Rabbi Jesus von Nazareth. Ein Versuch zur Klärung.* 2. Aufl. (95. B. 1915, Curtius).

Law, R., *The emotions of Jesus* (164. Edinburgh 1915, Clark. 2 *s*).

Lemonnyer, A., O. P., *Notre Christ. Pages d'Évangile* (16⁰. XIV u. 314. Lille und P., Bruges, Desclée. *Fr* 2.50).

Poulsen, F., *Das Christusbild in der ersten Christenheit.* Eine populäre Darstellung. Aus dem Dän. von O. Gerloff (88 mit 20 Abbildungen. Dresden 1915, Globus. *M* 2.—).

Seiling, M., *Wer war Christus? Eine neue Antwort auf eine alte Frage* (Von hoher Warte Heft 1: VIII u. 56. München 1915, Kuhn. *M* 1.—).

Smith, G. B., The Christ of faith and the Christ of history (AmJTh 1914, 521—544).

Speer, R. E., *Studies of the man Christ Jesus* (250. Ld. 1915, Revell. 1 *s* 6 *d*).

Van Bakel, H. A., Ezechiel's Menschenzoon (NthT IV 36—42): Gegen Völters Ableitung aus Ez (s. BZ XII 417).

Völter, D., Opmerkingen tot de Menschenzoon-kwestie (NthT III 379 bis 383): Auseinandersetzung mit Van Bakel (s. BZ XII 417) und Verteidigung seines Standpunktes (s. ebd.).

Whipple, W., *The story-life of the Son of Man* (564 mit 32 Illustr. N. Y. 1913, Revell. $ 2.50): Aussagen von über 100 Schriftstellern über Jesus werden hier zusammengestellt (nach BW XLIV 294).

Windisch, H., Leben und Lehre Jesu. I: *Der Streit um die Christusmythe. Religionsgeschichtliches. Einzelstudien zur evangelischen Geschichte* II. *Einzelstudien und Gesamtdarstellungen zur Lehre und zum Selbstbewufstsein Jesu* (ThRdsch XVII 404—423 425—446): Kritik der einschlägigen neueren Literatur. Der Streit um die Christusmythe sei im Abflauen begriffen. Es werde, „wenn die methodenlose Mythenkritik verschwindet, eine in ständiger Selbstkritik rastlos schaffende religionsgeschichtliche Mythen- und Ideenforschung auch auf dem Gebiet der evangelischen Überlieferung das Feld behaupten" (411). Die gegenwärtige Kriegszeit habe uns dem geschichtlichen Jesus wieder näher zugeführt. Wir verstünden jetzt apokalyptische Stimmungen und die Wucht und Gröfse des stellvertretenden Sterbens besser wie früher. Die Anm. S. 413 steht an falscher Stelle.

2. Leben Jesu.

Whitman, P. S., *The early life of Jesus and new light on the passion week.* Edited by A. Abernethy and J. A. Earl (Philadelphia, Griffith & Rowland. $ 1.—).

Paul, G., *Das Geburtsjahr Christi und das Todesjahr des Herodes nach der gottseligen Seherin Anna Katharina Emmerich. Mit Chronologie der Apostelgeschichte und des Lebens Mariä nach ebenderselben* (76. Landshut, L. Thomann. *M* 1.—): Verf. korrigiert eine frühere Publikation und setzt jetzt Geburt und Tod Christi 3 Jahre später an: erstere 752 u. c. (Herodes sei 758 gestorben), letztere 11. April 785 u. c. = 32 n. Chr.

(nach R. Handmann S. J., Theol.-prakt. Quartalschrift LXVII 905 f, der an seiner eigenen Datierung [vgl. BZ II 424] festhält).

Zeller, R., *Histoire de l'enfant Jésus* (93. Tours, Mâme & fils).

Boscaven, W. St. Ch., *The egyptian element in the birthstories* (The Open Court XXVII 129—139): Die Geburtsgeschichte des Wunderkindes Se Osiris stimmt völlig mit der Traumgeschichte Mt 1, 20 ff überein. Ebenso gibt es Parallelen zur Erzählung vom 12jährigen Knaben im Tempel (nach ThJb XXXIII 154).

Marsenger, E., *Apologetisches zur Kindheitsgeschichte Jesu* (ThprQ LXVIII 55—66): Widerlegt eine Reihe von Einwänden, welche die negative Kritik gegen die Glaubwürdigkeit von Mt 1—2 und Lk 1—2 vorgebracht hat, und betont den destruktiven Charakter einer solchen Exegese.

Dausch, P., *Neue Studien über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* (BZ XII 158—167).

Janssen, H. A., *De tijdrekening van Christus' openbaar leven* (Studiën 1914 Nov., 350—374): Die öffentliche Wirksamkeit des Heilandes hat wenigstens zwei Jahre, höchst wahrscheinlich aber auch nicht länger gedauert. Ist der Joannestext in richtiger Ordnung, dann ist „das Fest" 5, 1 wohl das Laubhüttenfest des ersten Jahres. Die Reise durch Samaria fällt in den vorangehenden Sommer. Jo 4, 35: „Noch vier Monate . . ." ist ein Sprichwort; das λέγετε am wahrscheinlichsten ein Imperativ, die Negation bezieht sich nur auf das Pronomen: „Nicht ihr sollt dieses Sprichwort sagen: es ist euerer Lage nicht angemessen (V. 35^b, 36). Denn dazu stimmt vielmehr das andere Sprichwort: „Ein anderer ist es der sät, ein anderer der erntet" (V. 37). — Es bleiben jedoch Schwierigkeiten: Warum wird 5, 1 der Name des Festes nicht genannt, wie 7, 2? Jo 5, 35: Erat lucerna . . . kann erst nach dem Tode des Vorläufers gesagt sein, und dieser ist nach Mt 14, 12 ff und Jo 6, 4 kurz vor dem 2. Pascha anzusetzen. Jo 6, 1 würde man eher nach 4, 54 und 7, 1 nach 5, 47 erwarten. Diese Bedenken sind aber mit einem Schlage beseitigt, wenn man Kap. 5 nach Kap. 6 versetzt. Dann ist das ungenannte Fest (5, 1) das 6, 4 genannte zweite Pascha. Van Kasteren.

Schofield, A. T., und **Biddulph, G.**, *The journeys of Jesus Christ, the Son of God* (190. Oxford 1913, Humphrey Milford): Berechnen die Dauer der Reisen Jesu (30 Reisen mit 21 Zwischenpausen) unter Beifügung von Planskizzen (nach ThJb XXXIII 156).

Holzmeister, U., S. J., *Die Passionsliteratur der letzten 6 Jahre (1909 bis 1914). Eine Übersicht über die Behandlung der Hauptfragen aus dem Leiden Christi* (ZkTh XXXIX 318—367): Hat die Frage nach dem Monatstage vorderhand ausgeschlossen. Auf einige allgemeine Bemerkungen folgt die Erörterung der wichtigsten Kontroversfragen, wobei H. mit seinem eigenen Urteil nicht zurückhält. Hinsichtlich der Judaskommunion gibt er seinem Ordensgenossen Bernhard (s. BZ IX 209 u. X 425) gegen Meinertz (s. ebd. IX 372—390) recht. An Kastner, Jesus vor Pilatus (s. ebd. XI 204) bemängelt H. „die Umgehung der harmonistischen Methode" (m. E. ein Vorzug dieser Arbeit); die Beweisführung für die Annahme, das Synedrium habe keine Kapitalgerichtsbarkeit besessen, müsse vertieft werden; es habe eine zweite Morgensitzung des Synedriums stattgefunden; die Prätoriumsfrage sei nicht sicher zu lösen usw.

Groenen, P. G., *Het lijden en sterven van Onzen Heer Jesus Christus* (576. Leiden 1915, G. F. Théonville. *F* 5.50): Schon vor zwei Jahren wurde das Buch — rein exegetisch — für die Theologen des Priesterseminars in Warmond als Manuskript gedruckt. Als der Verfasser später auf den glücklichen Gedanken kam, die Arbeit zu veröffentlichen, hat er da und dort auch einiges aus der patristischen und kirchlichen Literatur eingestreut, was mehr der Praxis dienen soll. Die Exegese macht den Eindruck einer Leistung ersten Ranges. Auch die textkritischen, dogmatischen, topographischen Fragen, und sogar die Geschichte und Legen-

den der Passionsreliquien werden eingehend erörtert, das Für und Wider sorgfältig dargelegt und abgewogen, mancher hinfällige Beweis zurückgewiesen — und doch am Ende viele wichtige und unwichtige Fragen mit bescheidener Zurückhaltung unentschieden gelassen. Bei vielseitiger Sachkunde und logischem Scharfblick versteht Verf. auch die nesciendi ars et scientia wie nur wenige. Ein merkwürdiger Gegensatz zur Belserschen Geschichte des Leidens usw. — und für junge Theologen auch wohl von pädagogischer Bedeutung. Van Kasteren.

Völter, D., Der Einzug Jesu in Jerusalem und die Tempelreinigung (NthT III 356—378): Meint, dafs zwischen Mk 11—13 und dem Leidenspascha eine längere Abwesenheit von Jerusalem einzuschalten sei (vgl. die Abhandlung De laatste maaltijd, s. BZ XII 418). Den Einzug in Jerusalem betrachtet V. als eine Pilgerprozession anläfslich des Laubhüttenfestes (Mk 11, 1^b—7 sei spätere Zutat), und die Tempelreinigung sei bei einem Tempelweihfest geschehen.

Völter, D., Jesus am Ölberg (NthT 1915, 1—35): Behandelt in bekannter äufserst subjektiver Kritik zwei Ereignisgruppen: 1. Den Auszug Jesu nach dem Ölberg und die Verleugnung des Petrus. 2. Gethsemane. Jesus sei nicht von Jerusalem, sondern von Bethanien aus nach Gethsemane gegangen. Das Zitat Mk 14, 27 und der folgende Vers seien unecht. Auch die Verleugnung Petri sei Dichtung. Der vierte Evangelist, dessen Berichterstattung von V. überhaupt sehr ungünstig beurteilt wird, habe den anonymen Jünger Johannes Markus zu einer dem Petrus überlegenen Autorität hinaufschrauben wollen. Der dreimalige Gebetsakt Jesu ist unhaltbar usw.

Höpfl, H., O. S. B., *Die Stationen des heiligen Kreuzweges in Jerusalem* (VI u. 119 mit 15 Abbildungen. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.80): Nach der Vorrede hat eine Literaturnotiz in der BZ (X 201) das Verdienst, das Erscheinen dieses schönen Büchleins veranlafst zu haben. Vorher war es in 9 Heften der St.-Benedikts-Stimmen erschienen. Verf. versteht es bei pietätsvollster Würdigung der öfters recht „dreist" (32) auftretenden Legenden den Standpunkt gesunder historischer Kritik zu wahren. Er verbindet mit erbaulichen Ermahnungen eine Darlegung der Leidensgeschichte von der Verurteilung bis zur Grablegung, indem er die einzelnen Kreuzwegsstationen jeweils zum Ausgangspunkt seiner lehrreichen Darlegungen macht. Die Anmerkungen enthalten wertvolle Belegstellen und weitere Literaturnachweise. Mit Recht wird die Glaubwürdigkeit der Tradition über die Grabeskirche betont, hingegen die 6. Station (Veronika) lediglich auf spätere fromme Betrachtung zurückgeführt. In der Prätoriumsfrage gesteht H. die gute Begründung der Verlegung in den Herodespalast zu, meint aber dann doch, „dafs diejenigen, welche das Prätorium in der Burg Antonia gesucht haben, vielleicht doch vom richtigen Instinkt geleitet gewesen" seien (10). Die frommen Frauen hätten wahrscheinlich den berauschenden Trank für Jesus bereitet. Jesus habe wohl das ganze Kreuz getragen, nicht blofs den Querbalken, und zwar so, dafs der Längsbalken nach vorwärts sich senkte. Simon von Cyrene nahm das Kreuz Jesus ganz ab.

Meinertz, M., The fact of the Resurrection of Jesus (Constructive Quarterly III 159—193): Die Geschichtswissenschaft kann zwar nicht die näheren Vorgänge bei der Auferstehung Jesu aufhellen, aber das Factum als solches ist durch das Zeugnis der Evv und bes. 1 Kor 15, 3—11 gesichert. Die Tatsache, dafs das Grab leer erfunden wurde, ist unbestreitbar. Moderne religionshistorische Einwände halten ebenfalls nicht stand und berücksichtigen nicht die Dispositionen und Messiaserwartungen im palästinensischen Judentum. Paulus hat auch sicher eine leibliche Auferstehung gelehrt.

Tukey, B. H., Does the New Testament teach that Christus actively participated in his resurrection? (Review and Expositor 1915, 224—229).

Armstrong, W. P., *The resurrection of Jesus* (PrthR XII 586—616): Zwei Vorlesungen, in denen der paulinische und vorpaulinische Glaube an die Auferstehung Jesu festgestellt wird. Liberale und radikale Kritik vermag diese Tatsache und ihre Wirkung nicht zu erklären.

Ihmels, A., *Wie entsteht die Gewissheit um die Auferstehung Jesu?* (NkZ XXV 853—901): Die letzte Entscheidung liegt auf dem Gebiete des religiösen Erlebens. Geschichtliche Untersuchungen vermögen keine völlige Begründung zu geben. Darum beriefen die Apostel sich nicht allein auf die Auferstehungstatsache, sondern unterbauten sie durch das Zeugnis vom Erdenleben Jesu. Ihr Zeugnis als Wirkung des Geistes Gottes brachte das Erlebnis des Osterglaubens zu stande. Auch hier unterscheide sich „reformatorisches Christentum“ von „römischer Wahrheitsgewifsheit“.

Roberts, *Why we believe that Christ rose from the dead?* (Ld., Society for promoting of Christian knowledge. 2 *s*): Eine klare Darlegung der altbekannten Gründe (nach ExpT XXV 506). Kastner.

3. Lehre Jesu.

Young, G. H., *The illustrative teachings of Jesus* (230. N. Y., Revell. $ 1.—).

Piggott, W. Ch., *The Christ Imperative. Studies of the commands of Jesus* (192. Ld., Clarke. 1 *s* 6 *d*).

Vosté, P. J. M., *De voorzeggingen van Jesus' verrijzenis* (De Katholiek, 1915 April, 263—284): Der Professor der Exegese am Collegio Angelico der Dominikaner in Rom erklärt und verteidigt gegen A. Meyer und A. Loisy die Historizität und den Sinn der Weissagungen Christi über seine Auferstehung — namentlich die verschiedenen Ausdrücke für den „dritten Tag“ — und zum Schlusse das „secundum Scripturas“, 1 Cor 15, 4, oder die atl Typen. Van Kasteren.

Mathison, C. W., *Ethics of Jesus* (Methodist Review Quarterly 1914 Juli).

Vedder, H. C., *The Gospel of Jesus and the problems of democracy* (XIV u. 410. N. Y., Macmillan. $ 1.50): Ein gemäfsigt sozialistisch gesinnter Professor der Kirchengeschichte leitet aus der Lehre Jesu die Berechtigung des Sozialismus ab und fordert von der Kirche radikale Änderung ihres Vorgehens (nach BW XLIV 428).

4. Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind.

Mahling, *Das Charakterbild des Judas Ischarioth* (Monatsschrift für Pastoraltheologie X, 1914 Sept.).

Klinkenberg, W. F. K., *Judas, Simons son Iskarioth* (Geloof. Vrijheed 1914, 4, 457—492).

g) Die Evangelien.

1. Zu allen, zu drei, zu zwei Evv.

Holden, J. S., *The Holy Gospels opened* (156. Ld., Morgan & Sons. 2 *s* 6 *d*).

Armstrong, W. P., *Gospel history and criticism* (PrthR XII 427—454): Eine Zusammenfassung von Vorlesungen über Textkritik, Höhere (literarische und historische) Kritik nach den Formen der positiven, negativen und der dazwischen stehenden partialen Beurteilung. Das „genetische Prinzip“, das den Evv, weil sie christliche Urkunden über Christus sind, die Glaubwürdigkeit bestreitet, lehnt A. ab.

Smith, R. G. S., *The Gospel and the higher criticism* (Methodist Review Quarterly 1914 April).

Bacon, B. W., *After six days: A new clue for Gospel critics* (Harvard theological Review VIII 94—121): Der „neue Leitfaden“ besteht in der Erkenntnis, dafs die Evv liturgische Verhältnisse ihrer Zeit beobachten. Mk habe nach solchen Riten die Chronologie der Passionswoche gestaltet, Jo habe sein „Sechstagewerk“ (12, 1) nach quartodezimanischer Praxis eingerichtet. Auch die Anfänge der Evv und ihre verschiedenen Angaben über Jesu Lebensalter (Lk: 30 Jahre, Jo: 50 Jahre) werden in ebenso kühner Weise erklärt.

Allen, W. D., *Papias and the Gospels* (Exp 8. S. VIII 83—93): Bespricht die bekannten Papias-Überlieferungen. Interessant ist folgende Annahme: In den vierziger Jahren existierte in Jerusalem ein allgemein verbreiteter griechischer Katechismus, dessen Grundlage die Logia bildeten. Dieser wurde vom Herausgeber des griechischen Mt benutzt, der sein Werk vollendete, als Petrus in Kleinasien missionierte. Ebendort und ebendamals entstand aus den petrinischen Mk-Aufzeichnungen das Mk-Ev. Kastner.

Votaw, C. W., *The Gospels and contemporary biographies* (AmJTh 1915, 45—73).

Preisker, H., *Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik.* Inaugural-Dissertation der ev.-theol. Fakultät in Breslau (72): In einer Erörterung der Verbindungslinien, wie der Unterschiede des beiderseitigen Schrifttums kommt P. dazu, einen Grundgedanken seines Lehrers Hoennicke, den starken jüdischen Einflufs des Judentums auf das Urchristentum, mehr zu erhärten. Die eschatologisch gestimmte Ethik der Evv ist von der jüdischen Apokalyptik sehr beeinflufst.

McCabe, J., *The sources of the morality of the Gospels* (324. Ld., Macmillan. 4 *s* 6 *d*).

H<erzog>, E., *Von der Dämonologie der Evangelien* (Internat. kirchl. Zeitschrift IV 433—450): Bemerkt gegen das Buch von Smit (s. BZ XII 202), „auch ein gläubiger Katholik könne trotz Hexenbulle und Hexenhammer und Exorzistenweihe mit guten Gründen den Dämonenglauben ablehnen“ (437). Das NT rede in der Sprache seiner Zeit und führe Krankheitserscheinungen auf böse Geister zurück.

Deichmann, A., *Eine neue (III.) Evangelienreihe exegetisch und homiletisch bearbeitet* (X u. 484. Lp. 1915, Strübigs. *M* 5.—): Die neue Reihe gliedert sich den altkirchlichen und Eisenacher Perikopen an. D. beginnt stets mit exegetischen Anmerkungen, um dann für die homiletische Verwertung Winke und Beispiele anzufügen. Hinsichtlich des exegetischen Standpunktes bekennt sich D. als „Harmonisten“.

Fiebig, P., *Die Gleichnisse Jesu und die Bergpredigt in Verbindung mit rabbinischen Parallelen* erläutert für die Schüler u. Schülerinnen höherer Lehranstalten u. für die Gebildeten der Gegenwart. 2. Aufl. (Diktathefte: 30. Tübingen, Mohr. *M* —.50): Macht seine Parallelen aus der jüdischen Literatur auch in einem Schulbuch bekannt.

Roussel, A., *Paraboles évangéliques* (18⁰. P., Téqui).

Lithgow, R. M., *The parabolic Gospel or Christ's Parables, a sequence and a synthesis* (XIII u. 196. Edinburgh, Clark).

Frey, J., *Zur Frage nach den Quellen der synoptischen Evangelien* (Mitteilungen u. Nachrichten f. d. ev. Kirche in Rufsland. Theol.-pastorales Beiheft LXVII 26—34): Berichtet über Spitta, Die synoptische Grundschrift (s. BZ XI 207), erkennt aber die Existenz einer solchen Grundschrift nicht an.

Kögel, J., *Die Versuchung Christi in der Wüste* (Reformation 1914, 505 bis 509 518—522).

Warfield, B. B., *Misconception of Jesus and blasphemy of the Son of man* (PrthR XII 367—411): Bespricht das Urteil der Verwandten Jesu über sein Aufsersichsein (Mk 3, 21), die pharisäische Anklage, Jesus habe den Teufel (Mk 3, 22 u. Parall.), und Jesu Verteidigung mit der Unterscheidung zwischen der Lästerung des Menschensohnes und der Lästerung des Heiligen Geistes (Mt 12, 32 Lk 12, 10). Aus allem ergibt sich die Übermenschlichkeit Jesu.

Freimann, M., *Eine mifsverstandene Rede Jesu* (MGWJ LVIII 281—289): Mt 12, 6 ist anfänglich dagestanden μεῖζον (nicht μείζων) und redet von etwas, was, von einer Sache, die gröfser ist als der Tempel. Darunter verstand Jesus חסד = Barmherzigkeit, Liebe. Später hat Mt die Stelle persönlich gewendet und die Göttlichkeit Jesu ausgesprochen. Vor Mt 12, 8 ist Mk 2, 27 einzusetzen; dann ergibt sich aus: der Sabbat ist um

des Menschen willen da, als logische Folge: so ist des Menschen Sohn Herr auch des Sabbats. Wie schon früher sieht F. auch hier wieder in den Gegnern Jesu nur Scheinpharisäer. Diese milde Lehre hätten die eigentlichen Pharisäer schon frühzeitig zur ihrigen gemacht. G.

Case, S. J., *Divorce and remarriage in the teaching of Jesus* (BW XLV 18—22): Nach Mk verbietet Jesus eine Wiederverheiratung nach der Scheidung, nach Mt nicht. Die Evangelisten hätten eben Jesu Wort den Verhältnissen ihrer Zeit angepafst. So solle es auch heute geschehen.

Magoun, H. W., *The two genealogies of Jesus* (Bs LXXII 34—48): Betrachtet beide als Genealogien Josephs und hält ihre Harmonisierung für leicht möglich. Matthäus verfafste den Stammbaum vom hebräischen Gesichtspunkt aus; der Arzt Lukas vom „westlichen Standpunkt" aus.

Wohlenberg, G., *Rezension von G. Walther, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* [s. BZ XII 425] (ThLbl XXXVI 82 bis 86): Bemängelt, dafs die Vaterunser-Erklärung des Isidor von Pelusium, Pseudo-Chrysostomus und eines mit letzterem ziemlich gleichlautenden Anonymus nicht verwertet wurde, und macht darüber nähere Mitteilungen. Aber auch W. behandelt Petrus von Laodicea, wie wenn dessen Persönlichkeit feststünde (ohne meinen Aufsatz ThQ LXXXVI 10—19 zu kennen).

Kappeler, A., *Die 4. Bitte im Unservater* (Schweiz. theol. Zeitschrift XXXI 147—156): Bei Lk bedeutet ἐπιούσιος: für den kommenden Tag, bei dem späteren Mt, der das Vaterunser als Privatgebet betrachtet: nötig, genügend.

Zur Zürcher Bibelübersetzung (Schweiz. Theol. Zeitschr. XXXI 192 f): Eine Replik Schmiedels auf Kappeler, die dessen Thesen vollständig ablehnt.

Schmiedel, P. W., *Die vierte Bitte im Vaterunser* (PrM XVIII 358—364): Lehnt Völters Erklärung (s. BZ XII 425) ab. Die Codices Sergii, auf die sich V. beruft, sind nicht griechische, sondern armenische. „Die Bitte um das Brot für morgen greift weit genug aus, um die nun einmal immer wieder sich meldende ängstliche Sorge zu bannen, und greift zugleich so wenig aus, dafs sie von Tag zu Tag immer neu das Gebet auf die Lippen drängt".

Völter, D., *Noch einmal „Unser täglich Brot"* (PrM XIX 20—23): Verteidigt gegen Schmiedels eben gen. Aufsatz seine Erklärung philologisch und sachlich.

Schmiedel, P. W., *Noch einmal die vierte Bitte im Vaterunser* (PrM XIX 23—26): Gibt noch weitere Mitteilungen über die aramäischen Codices Sergii. Auch die alten Übersetzungen hätten teilweise nur geraten; τὸ καθ' ἡμέραν Lk 11, 3 ist Adverb = täglich (nicht wie Völter will: das Tägliche, d. h. die tägliche Portion).

Kopler, L., *Die „johanneische" Stelle bei den Synoptikern und die Gottsohnschaft Jesu Christi* (Theol.-prakt. Quartalschrift LXVI 50—68 282 bis 307 561—586 764—787 LXVII 100—130 340—371 634—666 825—872): Bringt es fertig, eine über 230 Seiten starke Abhandlung als Zeitschriftenaufsatz in 8 auf zwei volle Jahrgänge verteilten Abschnitten zu publizieren (vgl. dazu ThR V 96 f u. BZ XII 203). Inhaltlich wird eine sehr eingehende Untersuchung aller Mt 11, 25—30 = Lk 10, 21 f betreffenden Fragen geboten. Der Kommentar zur Stelle betont u. a. gegenüber H. Schumacher (s. BZ X 207), dafs der Beweis für die Gottheit Christi nicht in dem Erkanntwerden des Sohnes durch den Vater, sondern in der parallelen Gleichstellung der Vatererkenntnis und der Sohneserkenntnis liege. Die Gottsohnschaft ist eine metaphysische, nicht ethische, und schliefst die verschiedenen Abschwächungen moderner Kritik aus. Textkritisch steht der Wortlaut der Verse ebenfalls fest. Die Lesart ἐπιγινώσκει verdient gegenüber ἔγνω den Vorzug (gegen Harnack). Auch ist die Aussage über die Erkenntnis des Sohnes kein Einschub. Abhängig-

keit von Sir 51 u. a. ist ebensowenig erweisbar wie paulinischer Einflufs. Auch die These Nordens, dafs ein mystisch-theosophischer Redetypus nachgeahmt sei, wird abgelehnt.

Köhler, K., *Das Wort vom Becherreinigen* (StKr 1915, 62—79): Konstruiert die in Q stehende Urform von Mt 23, 25 f und Lk 11, 39 ff. Mt der sich mit Q eng berührt, habe zu lauten: οὐαὶ ὑμῖν .... καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπου [26. καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν]. Lk: ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι .... πονηρίας [40. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔσωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα.] 41 δότε ἐλεημοσύνην .... ὑμῖν ἐστιν.

Schniewind, J., *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes.* Habilitationsschrift (100. Halle).

2. *Matthäusevangelium.*

Hastings, J., *The great-texts of the Bible: Matthew* (458. Edinburgh, Clark. 10 *s*).

Van Leeuwen, J. A. C., *Het Evangelie van Mattheus* (Texst en uitleg. Practische verklaring van het Nieuwe Testament. 2. Lief.: 172. Groningen, Wolters. geb. *Fl.* 1.90): Der Standpunkt in der synoptischen Frage ist entschieden traditionell. Verf. kennt keine Logia, nur das aramäische Ev des Apostels, das schon von Mk benutzt und später ins Griechische übersetzt wurde. Van Kasteren.

Da Trobaso, L. M., O. F. M., *Due questioni bibliche* (Varallo-Sesia, Unione tipogr. Valsesiana. *L* —.60): Der ursprüngliche Mt-Text habe auch die Zwischenglieder zwischen Joram und Ozias enthalten. Ferner gibt der Verf. eine Analyse von Mt 24 u. Parall. (nach Sc 5. S. VI 246).

Dausch, *Stammtafel und Geistempfängnis Jesu* (ThprMS XXV 7—16): Bemerkungen zu Mt 1 u. 2. Im heutigen Texte des Stammbaumes seien „Flecken". Zu Mt 1, 17 wird die Lesart von Sy^s abgelehnt. Die religionsgeschichtliche Leugnung der Jungfrauengeburt ist unbegründet. Is 7, 14 f haben die Juden zeitgeschichtlich auf König Ezechias gedeutet und nicht einmal geglaubt, dafs der Messias aus einer Jungfrau geboren werden würde.

Riggenbach, E., *Bemerkungen zum Text von Matthäus 1.* Eine Replik (Schweiz. theol. Zeitschrift XXXI 241—249): Bemerkt gegen Schmiedel (s. BZ XII 426), dafs der Dialog zwischen Timotheus und Aquila nicht sicherer Zeuge für die Lesart des Sy^s zu Mt 1, 16 ist. Mt 1, 18—25 bei Sy^s lege nicht nahe, dafs dieser Text die übernatürliche Geburt Jesu leugnen wollte.

Schmiedel, P. W., *Jesu Geburt nach Matth. 1, 16—25 gegenüber Riggenbach und Frischkopf textkritisch erörtert* (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 16—31): Eine Duplik auf vorgen. Abhandlung Riggenbachs, die sich hauptsächlich mit dem Zeugnis des Dialogs zwischen dem Christen Timotheus und dem Juden Aquila befafst. Ebenso werden Frischkopfs Einwendungen (Schweiz. Kirchenzeitung 1914, 8. Okt.) zurückgewiesen.

Grosheide, F. W., *Matth. 1, 16^b* (Theol. Tijdschrift XLIX 100—105): Verfasser versteht nicht, was von Soden bewegen konnte, im Gegensatz zu seinen eigenen textkritischen Prinzipien die syro-sinaitische Lesart in den Text aufzunehmen. Er selbst hält sie für dogmatisch belanglos, widerlegt die Hypothese von A. Merx und erklärt die Entstehung der Variante aus einem zufälligen Irrtum eines griechischen Kopisten — nicht aber beim Abschreiben des Ferrar-Textes, wie J. Mader (BZ XI 281 f) und vor ihm Th. Ermers S. J. (Studiën, 46, 173—176; vgl. Rb 1897, 328—330) vermuteten, — sondern mit dem gewöhnlichen ursprünglichen Text als Vorlage. Van Kasteren.

Van Kasteren, J. P., S. J., *De syro-sinaïetische lezing van Mt. 1, 16* (Studiën LXXXIII 458—462): Über und teilweise gegen Grosheide (s. vor-

gen. Aufsatz). Die vielumstrittene Lesart stammt aus dem Ferrar-Text, wo der Name Joseph versehentlich entweder zweimal geschrieben war, oder vom syrischen Übersetzer zweimal gelesen wurde. Die Ferrar-Lesart selbst mufs eine uralte, absichtliche, „dogmatische" Korrektur des kanonischen Textes sein. Sy^c^ ist wieder Korrektur von Sy^s^ nach dem Ferrar-Text. Van Kasteren.

Vogels, H. J., *Ein apokrypher Zusatz im Mt-Evangelium (20, 28)* (BZ XII 369—390).

Weifs, K., *Enthalten die Worte: „Alsbald nach der Trübsal jener Tage u. s. w." (Mt. 24, 29) einen Irrtum Christi?* (ThprMS XXIV 657—669 723 bis 736): Nein. Denn μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων bezieht sich auf die Tage des Abfalls (24, 23—25), nicht auf die Zerstörung Jerusalems, von der auch die Verse 21 und 22 noch reden. τότε 24, 9 soll keine temporale Bedeutung haben.

Christ, *Ein Beitrag zur Erklärung der Parabel von den zehn Jungfrauen* (Pastor Bonus 1914 Okt. 29—33).

Mercati, G., *La lettera di Severo Antiocheno su Matt 23, 35* (Ochr N. S. IV 59—63): Ediert ein Scholion aus der Lukaskatene des Niketas und bespricht die Echtheitsfrage etc.

Sidersky, D., *Un passage hébreu dans le Nouveau Testament* (Jas 11. S. III 232 f): Führt eine etwas abenteuerliche Entwicklungsgeschichte für Mt 27, 46 an. Zitiert sei Ps 42, 10 לָמָה שְׁכַחְתָּנִי. Ein Abschreiber verwechselte כ mit ב, שְׁבחתני = griech. σαβαχθάνι. Da das Zitat in der Form mehr Ps 22, 2 glich, übersetzte Mt das σαβαχθανι mit: „Du hast mich verlassen", und Mk erkannte den aramäischen Charakter des Verbums und aramäisierte das ganze Zitat. G.

3. *Markusevangelium.*

Van Veldhuizen, A., *Het Evangelie van Markus.* (Tekst en uitleg. Pract. verklaring van het Nieuwe Testament. 1. Lief.: 143. Groningen, Wolters. Geb. *Fl* 1.90): Der Nestle-Text liegt der Übersetzung zu Grunde. Die Erklärung ist populär gehalten. Doch werden an den theologisch nicht gebildeten Leser hohe Anforderungen gestellt. Er soll zB. wissen, was mit den „Schlufsfolgerungen Pauli in der Prädestinationslehre (22), mit der Gottsohnschaft, „in theokratischem oder ethischem Sinne" (28) oder mit Textus receptus (65) gemeint sei. Van Kasteren.

Lincke, K., *Die Bruchstücke des Urmarkus* (PrM XVII 385—391 XVIII 323—328 365—381): Konstruiert einen Ur-Mk, nach welchem „Jesus, der Prophet von Tabor, i. J. 29 von Nazaret ausgegangen ist nach Kapernaum, um den Kampf aufzunehmen gegen die arglistigen Sendlinge des jüdischen Priesterstaates und . . . die Idee des neuen, wahren Gottesreiches zu verkündigen. Er hat zu diesem Zwecke . . . einen Christengemeindebund gestiftet, der die ganze Welt umfassen sollte. . . . Als sein Werk durch Feindeshand unterzugehen drohte . . . ist Jesus nach Jerusalem gegangen, um dort im Tempel, vor dem Hohenpriester Levi, förmlich und feierlich zu protestieren. . . . Im Kampfe mit den Gegnern . . . hat Jesus die Religion entdeckt und sie, sterbend, zu einem Siege geführt usw." (378 f). „Zwischen die zerschnittenen Blätter des Urmarkustextes" hat der Evangelist seine ungeschichtlichen Zutaten eingefügt. Hingegen findet zB. das Oxyrhynchusfragment über „Jesus und den Hohenpriester im Tempel" vor L.s Kritik volle Gnade. Es sei „ein geschichtliches Zeugnis von hohem Werte" (373).

Van Veldhuizen, A., *Mark 1, 19 ΚΑΙ ΑΥΤΟΥΣ* (Theol. Studiën, 1914, 315—319): Will καί adversativ verstehen. Petrus und Andreas warfen ihr ἀμφίβληστρον vom Ufer aus. Nach ihnen sieht Jesus die Söhne Zebedäi: diese aber im Schiffe = in ihrem Schiffe: „maar hen in hun boot". — Wenn aber das Schiff = ihr Schiff ist, kann man wenig-

stens mit gleichem Rechte übersetzen: auch diese im Schiffe, d. h. in ihrem Schiffe, wie Petrus und Andreas im ihrigen. Van Kasteren.

Moffatt, J., *Matthew V 39* (Exp 8. S. VIII 188—189): Die Erklärung der Stelle, auf die M. früher (vgl. BZ XII 206) hingewiesen hat, findet sich andeutungsweise schon bei Origenes (Philocalia 1, 19). Kastner.

4. *Lukasevangelium.*

T. v. P., *De historische gegevens van St. Lucas' Evangelie en de profane wetenschap* (Nederl. kath. Stemmen 1914 Aug.-Sept., 247—265): Bespricht die Census- und die Lysaniasfrage, Lk 2, 1 f; 3, 1. Nach sorgfältiger Prüfung aller bisherigen Lösungen läfst er mit Zumpt, Belser, Pölzl, Schanz den Census unter Sentius Saturninus (9—6 v. Chr.) seinen Anfang, unter Sulpicius Quirinius (3—2 v. Chr.) als Statthalter von Syrien seinen Abschlufs finden. Den zweiten Lysanias hält er für endgültig gesichert durch die neuentdeckte von Savignac in der Revue biblique, 1912, 533 ff veröffentlichte Inschrift. Der Verfasser des gut dokumentierten Aufsatzes dürfte wohl unbedenklich seinen Namen nennen. Van Kasteren.

Trossen, C., O. F. M., *Das Kind als Beispiel der Demut im Evangelium (Lk. 9, 48)* (ThG VI 742—752): δέχεσθαι τοῦτο τὸ παιδίον bedeutet nicht physisches, sondern geistiges Aufnehmen, näherhin gern haben oder noch besser Verständnis haben für dasselbe (neuhebräisch kabal).

Souter, A., *Luke X 31—33* (Exp 8. S. VIII 94): Der Samariter wird genannt ὁδεύων. Dieses Wort steht in bewufstem Gegensatze zu κατέβαινεν und ἐλθών des Priesters und Leviten. Die letzteren kommen zufällig vorbei, hätten also erst recht Zeit. Ersterer aber hat einen Geschäftsgang vor sich. Kastner.

Moore, T. V., *The tower-builder and the king; a suggested exposition of Luke XIV 25—35* (Exp 8. S. VII 519—537): Diese Gleichnisrede bereitet in ihrer Ausdeutung ähnliche Schwierigkeiten wie die vom Ungerechten Verwalter, die M. in ausführlicher Exegese zu beseitigen sucht. Kastner.

Askwith, E. H., *The parable of the prodigal son* (Exp 8. S. VII 552 bis 557): Man darf in der Parabel nicht, wie es häufig geschieht, den älteren Bruder übersehen. Unter dem jüngeren sind die Zöllner und Sünder, unter dem älteren die Pharisäer zu verstehen. Kastner.

Kögel, J., *Zum Gleichnis vom Ungerechten Haushalter Luk. 16, 1—13* (BFchrTh XVIII 6: 36. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.80): Die Handlungsweise des Verwalters sei, im Lichte der damaligen Verhältnisse betrachtet, ganz berechtigt. Er sei Grofspächter eines ländlichen Gutes gewesen und habe seinem Herrn eine Pauschsumme bezahlt. Der Schuldennachlafs, den er gewährte, war also kein Schaden für den Herrn, sondern eine Hingabe an Eigenem, um dann bei den Schuldnern Aufnahme zu finden. Οἰκονόμος τῆς ἀδικίας heifse der Verwalter nur als Angehöriger der gegenwärtigen Welt, die im argen liegt. Ὁ κύριος V. 8 bezeichne den Herrn des Verwalters.

Moffatt, J., *Luke XXIV 21* (Exp 8. S. VIII 189—190): Bespricht die grammatikalische Konstruktion dieses Verses. Kastner.

5. *Johannesevangelium.*

Stange, E., *Die Eigenart der johanneischen Produktion. Ein Beitrag zur Kritik der neueren Quellenscheidungshypothesen und zur Charakteristik der johanneischen Psyche* (IV u. 66. Dresden 1915, L. Ungelenk. *M* 1.—): Sucht der Schwierigkeiten des Jo-Ev, die zur modernen Quellenscheidung geführt haben, durch Zurückgehen auf die psychologische Eigenart des Verfassers Herr zu werden. In einer gröfseren Anzahl von „Gruppen" fafst er statistisch einige Eigentümlichkeiten der johanneischen Schriftstellerei zusammen, und zwar vor allem die Wiederholungen und die Fälle von Stocken der Apperzeption. Es läfst sich nicht leugnen, dafs bei dieser zwar trockenen, aber rein sachlichen statistischen Behandlungs-

weise der Aporien des Jo-Ev eine Menge interessanter Resultate gewonnen werden, nicht blofs für die Kenntnis der schriftstellerischen Eigenart, sondern auch für die Bestätigung der Integrität des Jo. Am Schlufs weist St. noch darauf hin, dafs eine solche Betrachtungsweise, auch auf Jo-Briefe und Apk angewendet, wertvolle Momente für die Begründung der Identität des Verf. aller „johanneischen" Schriften bietet. Rücker.

Soltau, W., *Das Problem des Johannisevangeliums und der Weg zu seiner Lösung* (ZntW XVI 24—53): In Fortsetzung früherer Studien (s. BZ IX 199 u. 215) kommt S. zur Meinung, der vierte Evangelist habe eine Grundschrift überarbeitet unter Benutzung einer Sammlung von Reden Jesu. Später legte man gröfsere Redeabschnitte aus dieser Redesammlung in das Ev ein. Daher der Eindruck der Einheitlichkeit. Zur Redesammlung gehören nach S.: 1, 1—18; 3, 13—21; 31—36; 5, 19—47; 6, 32 bis 63; 10, 1—18; 26—30; 12, 44—50; 14, 1—29; 15, 1—17, 27.

Soltau, W., *Kannte der 4. Evangelist den Lieblingsjünger Jesu?* (StKr 1915, 371—380): Die Frage „soll hier der theologischen Spekulation entzogen und vorurteilslos allein vom kritisch-philologischen Standpunkt aus behandelt werden". Dieser urteilt: Da Jo 20, 2—10 Interpolation ist und 13, 23 Glosse und 19, 26 kein Hinweis auf eine bestimmte Person, ist die Frage zu verneinen.

Garvie, A. E., *Notes on the Fourth Gospel* (Exp 8. S. VII 558—568 VIII 60—72 155—166): Unter diesem Titel setzt G. seine exegetischen Betrachtungen fort: XI. The sabbath cure at Bethesda. XII. The controversy at the feast of tabernacles (John VII—VIII). XIII. Controversy at the feast of dedication (John IX—X). XIV. The raising of Lazarus and its result. XV. The week before the passion. XVI. The upper room (John XIII—XVII). Kastner.

Wetter, G. P., *Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium* (Beiträge zur Religionswissenschaft II 1. Heft).

Wetter, G. P., *„Ich bin es". Eine johanneische Formel* (StKr 1915, 224 bis 238): Diese Jo 8, 24 u. ö. gebrauchte Formel sei Ausdruck für einen „Namen", der die Göttlichkeit Christi aussage.

Andrews, H. T., *The structure of the prologue to the Fourth Gospel* (Exp 8. S. VIII 167—177): Der Prolog Jo 1, 1—1, 18 pafst eigentlich nicht zum folgenden Ev. Er schildert den Sohn Gottes nur als Verkünder der Offenbarung, nicht als Erlöser. A. schlägt darum eine Neuordnung des Textes vor: Jo 1, 1—5; 1, 9—14; 1, 16—18; 3, 13—21; 3, 31—36. Kastner.

Berger, F., *Der Prolog des Johannes-Evangeliums* (in: Studien des W[issenschaftlich] Th[eologischen] V[ereins] seinem Vorsitzenden Probst D. Decke zum 19. 10. 1913 überreicht; herausgeg. von K. Müller. Breslau 1913, Korn).

Lindeboom, C., *„Verhoogd worden". In Joh. 3, 14* (Gereform. Theol. Tijdschrift 1915, 491—498).

Vezin, A., *Zur Text- und Gedankenfolge von Jo 5—10* (ThQ XCVI 449—516): Neue geistreiche Umordnungsvorschläge, die von der Meinung ausgehen, die Aussage der Brüder Jesu Jo 7, 3f könne unmöglich [?] nach dem Bethesdawunder etc. Jo 5 erfolgt sein. Demgemäfs schiebt V. 5, 2—17[a] zwischen Jo 7, 18 und 19, und 5, 17[b]—47 zwischen Jo 8, 19 und 20 ein unter Streichung von 5, 1 und Zuweisung von Jo 7, 1 an Jo 6 Ende. Nur so glaubt V. eine tadellose Disposition des Ev gewinnen zu können. Zwischen Jo 6 u. 7 besteht kein chronologischer Zusammenhang. Das Pascha 6, 4 ist das Leidenspascha.

Henry, W. E., *Christ's resurrection and the father* (Review and Expositor X 373—387): Jo 10, 17 erkläre die Bedeutung der Auferstehung (nach ThJb XXXIII 160).

Corssen, P., *Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος* (ZntW XV 338—340): Diese Worte Jo 19, 13 seien zu erklären: Pilatus setzte Jesus auf den Stuhl.

h) Leben und Lehre der Apostel.

1. Allgemeines.

Le Camus, E., *L'opera degli Apostoli.* Prima traduzione italiana. 3 Bde. (LXIII u. 339, 366, 559. Brescia, Queriniana. *L* 9.—): Vgl. BZ IV 437; nach Civiltà cattolica 1915 I 479, wo die Darstellung der Parusieerwartung beanstandet wird.

2. Paulus (Allgemeines, Leben, Lehre).

Dentler, E., Eine Geschichte der Paulinischen Forschung (Hist.-pol. Blätter CLIV 313—329).

Pölzl, Fr. X. †, *Der Weltapostel Paulus* (Bibl. Zeitfr. VII. F., Heft 7/8: 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Ein opus posthumum. Unter dem gleichen Titel hatte der Wiener Exeget schon 1905 ein Lebensbild des Völkerapostels entworfen (s. BZ III 434 f). Vorliegende Broschüre ist ein Exzerpt aus dem gröfseren Buche unter Berücksichtigung neuerer Forschungen. So wird zB. S. 13 f V. Webers „mit nicht ermüdendem Eifer vertretene These" von der Identität der Reisen Apg 11, 27—30 und Gal 2, 1—10 abgelehnt.

Weinel, H., *Paulus. Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas.* 2., gänzl. umgearb. Auflage (VIII u. 294. Tübingen 1915, Mohr. *M* 3.60): Über die 1904 erschienene 1. Aufl. vgl. BZ III 216. Die Lektüre dieses meisterhaft geschriebenen Buches ist auch Andersdenkenden sehr interessant. Die Konsequenz, mit der bei dieser Darstellung von allen rein supranaturalen Faktoren abgesehen wird und zB. die natürliche Lösung des Bekehrungsrätsels versucht wird, zeigt, wie weit eine solche Betrachtungsweise zu kommen vermag und fördert so indirekt die prinzipielle Klarheit. Widerspruch gegen m. A. n. falsche grofse und kleine Einzelzüge kann hier nicht erhoben werden. Nur Beleidigungen in Betreff der katholischen Religion und des Ordenswesens (wie S. 55 f) hätte W. vermeiden müssen.

Kirch, K., *Helden des Christentums. Heiligenbilder.* I. *Aus dem christlichen Altertum*, 1. *Die Kirche der Märtyrer* (Paderborn, Bonifaciusdruckerei. *M* 1.—): Das erste dieser populären Lebensbilder ist das Pauli (nach ThG VII 150).

Knopf, R., Paul and Hellenism (AmJTh 1914, 497—520).

Howard, W. F., St. Paul the Hellenist (London Quarterly Review 1914 April).

Weifs, B., *Paulus und seine Gemeinden. Ein Bild von der Entwicklung des Urchristentums* (8 u. 296. B., Curtius. *M* 4.—).

Wilkinson, W. C., *Paul and the revolt against him* (VIII u. 258. Philadelphia, Griffith & Rowland. $ 1.—).

Hoennicke, G., Paulus als Patriot (Deutsch-Evangelisch VI 61—70): Der Universalismus des Evangeliums Pauli hat dessen Liebe zu seinem Volke nicht gemindert. Israel hat nach Röm 9—11 die führende Rolle. Das Gesetz liefs Paulus nur als Heilsmittel, nicht als Lebensordnung fallen. Die paulinische Theologie ist stark beeinflufst durch jüdische Vorstellungen.

Burch, E. W., Was St. Paul in prison of Ephesus (Bs 1914 Juli 490—494).

Becker, E., Paulus-Erinnerungen auf Malta (Deutsch-Ev. 1914, 632—637 686—691; 1915, 70—75).

Bartmann, B., *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte* (VII u. 156. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 3.—): Erweiterte Vorlesungen auf einem Paderborner Theologischen Ferienkurs, die sich zu einer ganz ausgezeichneten „Theologie" des Apostels zusammenfügen. Gründliche Kenntnis der paulinischen Schriften und der modern kritischen, bes. auch religionshistorischen Urteile über diesen angeblichen Schöpfer des Christentums ermöglichen B. eine scharf umrissene Darstellung der paulinischen Christologie, Erlösungslehre, Mystik und Ethik, der ein Charakterbild des Apostels vorangeschickt ist. Wahrheit und

Liebe seien die inneren Konstitutiven der geistigen Persönlichkeit Pauli. Die Gottheit Christi wird von ihm ausdrücklich gepredigt, wie überhaupt seine Theologie christozentrisch ist. In der Satisfaktionslehre hebt Paulus das ethische Moment stark hervor: Christus tritt durch eine sittliche Leistung für uns ein. Die einzelnen Termini über die Erlösungstat dürfen nicht zu sehr gepreſst werden. Auch der Gedanke der mystischen Einheit zwischen Christus und den Gläubigen findet entsprechende Würdigung und das „Pneumaleben" der Christen seine Darlegung. Besonders lehnt B. den behaupteten wesentlichen Einfluſs der Mysterienkulte auf Pauli Lehre ab und findet den Unterschied der Lehre Jesu und Pauli nur in formalen Beziehungen.

Harford, G., *The Gospel according to St. Paul* (Ld., Marshall. 1 *s* 6 *d*).

Grant, F. C., *St. Paul's mysticism* (BW XLIV 375—387): Betont sehr den mystischen Charakter der paulinischen Religiosität, die sich eins mit Christus und seinem Tode fühlt. Die katholische Auffassung stände dem Verständnis Pauli näher als die von den Reformatoren beeinfluſste Theologie. Paulus könne nur mit halbem Recht ein Theologe genannt werden.

Greenhough, J. G., *The mind of Christ in St. Paul* (326. Ld., Hodder. 2 *s*).

Cummings, G. M., *Pauls doctrine of the Logos* (Bs 1914 Juli 490—494).

Carré, H. B., *Paul's doctrine of redemption* (Ld. 1915, Macmillan. 5 *s* 6 *d*).

Macholz, W., *Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens* (StKr 1915, 29—61): Glaubt in der radikalen Auffassung Wredes trotz mancher unrichtigen Züge eine wesentliche Förderung des Problems zu entdecken. Rechtfertigung ist „keine Anerkennung, sondern die rein gnadenmäſsige Deklaration der Gottwohlgefälligkeit, die in der Person Christi sich als vollzogen darbietet". Diese Begabung ist „in und mit dem Gnadenspruch gesetzt" und in Christus vorhanden. Anscheinend ist sie keine „psychische Qualität des Individuums" (50).

Drum, W., S. J., *St. Paul and the Parousia* (Eccl. Review 1914, 616—621): Gegen Latheys These von einem Irrtum Pauli in Thess 4, 16; ἡμεῖς οἱ ζῶντες heiſse: wenn wir leben (nach H. Poggel, ThQ VII 242).

Rowland, A. J., *Paul the interpreter* (Review and Expositor 1914 Juli).

Miller, L. M., *Why did S. Paul write Greek?* (Bs LXXII 23—33): Weil das Hebräische für die paulinischen Gedanken nicht die geeigneten Ausdrucksmittel besaſs, weil Griechisch die damalige Weltsprache war, weil Paulus ein Meister in der griechischen Sprache war und — weil das Griechische von Gott für die Verbreitung der neuen Wahrheiten präpariert war.

i) Apostelgeschichte.

Aner, K., *Die Apostelgeschichte (in Auswahl)* (Religionsgesch. Volksbücher VI. Reihe = Prakt. Bibelerklärung, 7. Heft: 56. Tübingen, Mohr. *M* 50.—). Verf. hält an der lukanischen Autorschaft fest, klagt aber Lukas der „Leichtgläubigkeit gegenüber den Wunderlegenden an". Die Vorführung der Übersetzungsabschnitte nebst folgender Erläuterung geschieht wieder unter systematischen Gesichtspunkten: 1. Die führenden Persönlichkeiten (neben Petrus und Paulus, auch Apollos und — Priscilla und Aquila, die mutmaſslichen Verfasser des Hebr), 2. Das Missionswerk, 3. Das Gemeindeleben. Die Einzelerklärungen bekunden ebenfalls, daſs A. die radikale Kritik nicht mitmacht. Die Geschichtlichkeit der Areopagrede Pauli in ihren Grundzügen steht ihm „auſser Frage" (48).

Méchineau, L., S. J., *Gli Atti degli Apostoli secondo le risposte della Commissione Biblica* (Civiltà cattolica 1914 I 143—157 531—545 II 22—39 401—410 535—545 651—668 III 551—566 657—670 IV 160—175): Besonderes Augenmerk ist auf die historische Glaubwürdigkeit der Apg gerichtet, die gegen alle Einwände verteidigt wird. In der Stephanusrede gibt M. die Möglichkeit von Irrtümern zu und setzt sie dann auf das Konto des Stephanus.

Knapp, Ch., *The Acts of the Apostles.* With introduction, maps and explanatory notes (316. Ld., Murby. 2 *s* 6 *d*).

Kumsch, E., *Die Apostel-Geschichte. Eine Folge von Wandteppichen nach Entwürfen von Raffael Santi.* Studie (fol. X u. 58 mit 52 Tafeln. Dresden, Stengel & Co. *M* 35.—).

Moffatt, J., Acts I 7 (Exp 8. S. VIII 190): Niemand habe auf die Wortparallele bei Philo (Quaest. in Gn 6, 13) aufmerksam gemacht. Kastner.

Haensler, B., Nochmals zu Apg 2, 4 (BZ XII 269—274).

Thirtle, J. W., 'With Jesus' in Acts IV 13 (ExpT XXV 526): Hält die Übersetzung: „dafs sie es mit Jesus hielten", für sinngemäfser als die gleiche im Plusquamperfekt. Kastner.

Redlich, E. B., Aristarchus (Exp 8. S. VIII 183—188): Der Apg 19, 29; 20, 4 u. 27, 2 erwähnte Aristarchus ist wahrscheinlich identisch mit dem Mazedonier, der dem hl. Paulus in Troas erscheint, und mit dem ungenannten Mitbruder, der 2 Kor 8, 18 f sein Lob erhält. Kastner.

k) Apostolische Briefe.

1. Zu verschiedenen Gruppen.

Dimmler, E., *Die Briefe der Apostel übersetzt, eingeleitet und erklärt.* 2 Bdchen (395 u. 428. München-Gladbach, Volksvereinsverlag. à *M* 1.20): Fortsetzung der BZ X 208 und 426 angezeigten Übersetzungen. Dafs D. den Grundsatz ausspricht: „die Wiedergabe sollte nicht zu frei sein und nicht alle Härten des Urtextes mildern oder gar heben. Manches, das uns sprachlich hart vorkommt, war es auch für die ursprünglichen Leser. (Bei Änderungen) würde die Sprache an Kraft und Eigenart verlieren; bisweilen erwüchse auch die Gefahr, Eignes in den Text einzutragen" (I 15), verdient vollen Beifall. In den einleitenden Paraphrasen erweist sich D. als Kenner und scharfsinnigen Beurteiler der exegetischen Probleme. Manchmal hätte sein Urteil bestimmter lauten können (zB. in der Galaterfrage oder über den κατέχων). Die chronologischen Ansätze des Lebens Pauli seit der 3. Missionsreise sind wohl meist um ein Jahr zu spät.

2. Paulusbriefe.

Daxer, H., *Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung.* Dissertation der Univ. Rostock (87. Naumburg a. S., Lippert).

Haensler, B., S. O. Cist., *Zu Röm 4, 19 (Gn 25, 1f)* (BZ XII 168—175).

Van Veldhuizen, Wie zijn λειτουργοὶ θεοῦ in Rom. 13, 6 (Th. Studiën 1914, 302—311).

Souter, A., Romans XVI 23 (Exp 8. S. VIII 95 f): Ὁ ἀδελφός ist in diesem Verse (ähnlich wie 2 Kor 8, 18; 12, 18) mit „sein" Bruder zu übersetzen. Kastner.

Mayer, G., *Die Korintherbriefe in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis.* 2. Aufl. (Das NT in relig. Betrachtungen für das moderne Bedürfnis VII: VIII u. 331. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 4.80): Die Vorrede betont ausdrücklich, dafs M. keine Bibelauslegung geben will.

Schlatter, A., *Die korinthische Theologie* (BFchrTh XVIII 2: 125. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.40): Sucht in Weiterführung und Ergänzung der Argumentation Lütgerts (s. BZ VII 197 f) die treibenden Ideen der korinthischen Gegner Pauli aufzuzeigen; im letzten Grunde seien diese auf Überbietung der Schrift und jüdische Fundamente zurückzuführen. Unter diesen beiden Gesichtspunkten werden die einzelnen Erscheinungen im korinthischen Gemeindeleben und -denken untersucht. An 3. Stelle werden die Beziehungen dieser zur Jerusalemer Gemeinde dargelegt mit dem Ergebnis (S. 121): Hervorgegangen ist die korinthische Theologie aus dem Ev des Anfangs; aber sie ist nicht bei ihm geblieben, sondern überschritt das Christentum Jerusalems, auch die Form desselben, die uns Johannes zeigt. Rücker.

Fahnenbruch, Fr., Zu 1 Kor 7, 36—38 (BZ XII 391—401).

Moffatt, J., *I Corinthians XIII 3* (Exp 8. S. VIII 190 f): Ein Beispiel zu diesem Verse (Martyrium + Liebe) liefern einige von Euseb. (Hist. eccl. V 1) erwähnte Martyrer der Kirchen von Lyon und Vienne. Kastner.

De Groot, J., *1 Kor 14: 35b* (Theol. Studiën 1914, 245—247: In den Worten: αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ ist γυναικί nicht mit αἰσχρόν sondern mit λαλεῖν zu verbinden: Es ist schimpflich (für Männer und Weiber, für die ganze Gemeinde), in der Gemeindeversammlung zu einem Weibe zu reden. So schliefst sich V. 35b richtig an 35a, steht aber los von 34a und ist keine müfsige Wiederholung von 34b. Übrigens sind die Worte wohl veranlafst durch die Gewohnheit der Griechen, über allerlei Gegenstände öffentlich mit Hetären zu reden. Dafür wird auf K. Schneider verwiesen, in Paulys Realenc. der Class. Alt.-Wiss., Neue Bearb., Lief. 112/3, 1912, Sp. 1331 ff. Van Kasteren.

Klüpfel, P., *Die Lehre des hl. Paulus von der resurrectio mortuorum unter Zugrundelegung von I. Kor. 15.* Konferenzarbeit (ThprMS XXV 133—144 224—235): Analysiert dieses Kapitel nach seinen beiden Teilen: Gewifsheit und Art der Auferstehung (1—34, 35—58), und fügt spekulative Erklärungen und Folgerungen an, bes. beim Thema: Identität des jetzigen und des Auferstehungsleibes. Schon Origenes habe den neuerdings wieder entdeckten „Ätherleib" gekannt. Doch wird bei der Auferstehung nicht blofs dieser wieder erweckt.

Hommel, E., *Maran atha* (ZntW XV 317—322): Von dieser Wortabteilung 1 Kor 16, 22 ausgehend, erklärt H. אָתָא als Zeichen, das den ersten und letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets zu einem Merkwort verbindet und dem A und Ω (Apk 1, 8 u. ö.) entspricht. Der Sinn ist also: Unser Herr ist das א und das ת. Für die Korinther habe Paulus durch Hinzufügung dieses Zeichens ein Echtheitsmerkmal geschaffen.

Moffatt, J., *2 Corinthians VIII 3* (Exp 8. S. VIII 191): Notiert eine Parallele zu κατὰ δύναμιν aus einem Papyrus von Oxyrhynchus (X pp. 207 f a. D. 260). Kastner.

Van Zandt, Ph., *Some suggestions as to the date of the Letter to Galatians* (BW XLIV 317—325): Datiert den Brief wieder vor das Apostelkonzil (i. J. 48). Apg 15 sei eine Konfusion einer Privatverhandlung und einer öffentlichen Sitzung, der Paulus und Barnabas wahrscheinlich nicht beigewohnt haben.

Murray, J. O. F., *Paul. Epistle to the Ephesians* (12°. 256. Cambridge, Univ. Press. 3 *s* 6 *d*).

Dickinson, A. J., *The literary sources and historical implications of Ephesians* (BW XLIV 252—259): Betrachtet analog seiner Gal-Kritik (s. BZ XI 437) den Brief als eine epistolization zweier Quellen, eines Jewish-Gentil Christian Irenicon und einer apostolischen Weisheitsepistel.

Lake, K., *The critical problems of the Epistle to the Philippians* (Exp 8. S. VII 481—493): Bespricht die Fragen nach der Integrität, der Zeit und dem Orte der Abfassung. Unsere Paulinischen Briefe sind eine Abschrift einer uralten Sammlung (Corpus Paulinum). Die Hypothese von der Abfassung des Briefes in Ephesus bespricht er in zustimmendem Sinne. Kastner.

Ball, G., *The Epistle to the Philippians: a reply* (Exp 8. S. VIII 143—154): Sucht die Vermutungen Lakes in der Hauptsache umzustofsen. Kastner.

Moffatt, J., *Colossians IV 1* (Exp 8. S. VIII 191): Zieht eine Stelle aus Cicero (De Offic. 1, 13, 41) zum Vergleiche heran. Kastner.

Moffatt, J., *1 Thessalonians II 7—8* (Exp 8. S. VIII 192): Findet den Vergleich mit einer Amme auch in einer Stelle bei Victor Hugo. Kastner.

Méchineau, L., S. J., *Le Lettere pastorali di S. Paolo secondo le risposte della Commissione Biblica* (Civiltà cattolica 1914, IV 273—288 558—569 1915, I 25—45 145—163): Widerlegt mit den bekannten Gründen die gegen die Echtheit etc. vorgebrachten Einwände der Kritik. Die in den Briefen bekämpften Häretiker hält auch M. für Vorläufer des Gnostizismus.

Bibliophilos, C., *Le Lettere Pastorali dell' Apostolo S. Paolo secondo il responso della Commissione Biblica* (Sc 5. Ser. IV 365—382 V 74—81 284 bis 296 VI 63—74): Der „Bücherfreund" Cellini (s. BZ XII 214 u. 435) setzt hier seine Verteidigungen der Bibelkommissionsentscheidungen fort. Den aus „dem Stil und der Sprache" entnommenen kritischen Einwänden hält er 8 „dico che" und 5 „non è poca cosa che" entgegen.

Moffatt, J., *1 Timothy I 3* (Exp 8. S. VIII 192): Eine Parallele zu dem hier gebrauchten καθώς bieten die Papyri von Oxyrhynchos (X 1299, 9 bis 10). Kastner.

Osyra, J., *Die Wiederaufnahme der Sünder beim hl. Paulus* (BZ XII 176—180).

Nikel, J., *Der Hebräerbrief* (Bibl. Zeitfr. VII. F. H. 6: 47. Münster i. W. Aschendorff. *M* —.60). Ein Alttestamentler versucht sich hier auf dem Gebiete der ntl Schriftforschung, und zwar hat er eine der schwierigsten Fragen aufgegriffen. Er bietet aber nicht, wie man erwarten könnte, eine Vertiefung unserer Kenntnis hinsichtlich der Entstehungsverhältnisse des Hebr, speziell der Verbindung desselben mit dem AT und der jüdisch-alexandrinischen Theologie, sondern legt das einigen Lehrbüchern entnommene Material in schematischer Anordnung vor. Keine neuen Gesichtspunkte und keine auf selbständiger Forschung beruhenden Angaben; des öftern nur Andeutungen, keine Ausführungen; vielfach eine allzu kurze summarische Darstellung. Die Verfasserfrage wird im Sinne einer indirekten paulinischen Autorschaft beantwortet. Im einzelnen werden öfters die Einwände von Windisch (s. BZ XI 438) angeführt und abgefertigt. Heigl.

Herzog, E., *Erlafs der päpstlichen Bibelkommission über den Hebräerbrief* (Internat. kirchl. Zeitschrift V 17—26): Wie frühere, so wird auch die letzte Bibelkommissionsentscheidung vor dem Forum des altkatholischen Bischofs abgeurteilt. Er meint, der 3. Punkt des Dekretes sei für die römisch-katholischen Theologen besonders wertvoll, weil er „sich durch eine äufserst willkommene Dunkelheit auszeichne", und „eigentlich die erste und zweite Entscheidung aufhebe".

Smit, J., *E Commissione Pont. de Re biblica: de auctore et de modo compositionis Epistolae ad Hebraeos* (Nederl. kath. stemmen 1914, 297 bis 305): Verf. hält es für wahrscheinlich, dafs schon die Väter von Trient den paulinischen Ursprung des Briefes definieren wollten. Über den Schreiber oder Redaktor spricht er mit grofser Vorsicht. Allein wegen des „Alexandrinismus" des Briefes, namentlich der Übereinstimmung mit Philo, scheint er doch Apollo zu bevorzugen. Van Kasteren.

MacNeill, H. L., *The Christology of the Epistle to the Hebrews* (Cambridge, University Press. 3 *s*): Liefert einen Beitrag zu den 'Historical and linguistic studies related to the NT' der Universität Chicago. In seinen Ausführungen berücksichtigt er die Entwicklung des christologischen Gedankens in der Urkirche (nach ExpT XXV 502). Kastner.

Moffatt, J., *Hebrews XIII 23* (Exp 8. S. VIII 192): Macht auf eine Wortparallele in den Papyri von Oxyrhynchos (X pp. 243—244) aufmerksam. Kastner.

3. *Katholische Briefe.*

Köhler, A., *Glaube und Werke im Jakobusbrief.* Programm (4⁰. Zittau, Gymnasium).

<Halevy, J.> *Lettre d'un rabbin de Palestine, égarée dans l'Évangile* (Rsém XXII 197—201): Jak 1—2 ist darunter verstanden. Durch kleine Änderungen sei aus dem rabbinischen Brief eine evangelische Epistel geworden. G.

Wohlenberg, G., *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief ausgelegt.* 1. u. 2. Aufl. (Komm. zum NT herausgeg. von Th. Zahn. Bd XV: LV u. 334. Lp. 1915, Deichert. *M* 9.50): Der verdiente Erklärer des Mk (vgl. BZ VIII 426), der Thess.- (vgl. ebd. II 219 VII 435) und Pastoral-

briefe (vgl. ebd. IV 440 IX 436) in dem rasch seiner Vollendung entgegenschreitenden Kommentarwerk der positiven protestantischen Schule bietet der Forschung einige Überraschungen. W. läſst wiederum 2 Petr an andere Adressaten gerichtet sein wie 1 Petr und sucht dieselben bei den Judenchristen in Galiläa, an die sich Petr und die Apostel (ἡμεῖς) i. J. 63 gewandt hätten. Dem griechischen Text liege ein hebräisches Original zu Grunde. Während W. bei 1 Petr annimmt, daſs er „entschieden vom Römer-, besonders aber, man möchte sagen Schritt für Schritt, vom Epheserbrief nicht unbeeinfluſst geblieben ist" (XIV), leugnet er die Abhängigkeit des 2 Petr von Jud und läſst umgekehrt den Anfang der 70er Jahre schreibenden Judas seine Häretikerschilderung 2 Petr entnehmen. „Ausleger der römischen Kirche" (so S. XVIII) werden zwar im Literaturverzeichnis zitiert (schon ein gewisser Fortschritt), aber manche Detailuntersuchung ist doch nicht bis Erlangen gedrungen. Weder Gschwinds (m. E. allerdings nicht haltbare) Ausführungen über 1 Petr 3, 19 (s. BZ X 423 f), noch meine These, δόξαι Jud 8; 2 Petr 2, 10 = gute Engel (s. BZ IX 437) sind von W. bei den betr. Stellen verwertet worden. Den Beweis, daſs δόξαι Teufel seien, hat sich W. mehr als leicht gemacht. Davon, daſs Judas als Herrnbruder ein Vetter Jesu sei, kann nach W. „erst recht nicht die Rede sein" (XXXIX). Beweis: Hinweis auf Zahns „gründliche Erörterungen". Daſs dagegen aber von „römischen" Theologen einiges gesagt wurde und sich tatsächlich sehr vieles sagen läſst, wird ignoriert.

Murray, J. O. F., *Peter. First Epistle general* (210. Cambridge, University Press. 3 *s* 6 *d*).

Van Kasteren, J. P., S. J., *Een en ander over den Judasbrief* (Studiën LXXXII 407—436 LXXXIII 1—14). I. Stil und Struktur: Nahe Verwandtschaft mit der biblischen Poesie. Am besten stichometrisch zu schreiben. Ein beschreibender Teil (die Irrlehrer προγεγραμμένοι (V. 4) in atl Vorbildern und im Henochbuche) zerfällt in vier nahezu gleichmäſsige „Strophen": V. 5—7; 8—10; 11—13; 14—16: Ein ermahnender Teil (vgl. V. 3) in zwei „Strophen": V. 17—19; 20—23. Die οὗτοι-Verse bilden regelmäſsige Responsionen, im Amfang (V. 8, 11: αὐτοῖς, 14: τούτοις) und im Schluſssatz der „Strophen" (V. 10, 12, 16, 19). Auch der Anfang des 2. Teiles, V. 17[a], mit dem ὑπομνῆσαι, V. 5, und mit V. 20. — II. Vers 3, 4 als Zeugen für die Echtheit: Die kurze Erwähnung einer unvollendeten Lehrschrift ist bei einem späteren Pseudo-Judas ganz unverständlich — namentlich auch das stark betonte κοινῆς, womit nur die Gleichberechtigung von Heiden- und Judenchristen gemeint sein kann: eine Frage die nur im apostolischen Zeitalter praktischen Zweck hatte. In V. 4 (und 2 Petr 2, 1) ist δεσπότης von Christus zu verstehen: eine Anwendung des Wortes, die vor dem 4. Jahrh. nur zu belegen ist in dem kleinen Kreise des echten Judas, bei den griechisch redenden Judenchristen in Palästina, wo die Herrnbrüder δεσπόσυνοι genannt wurden. — III. Die Irrlehrer des Judas: sind offenbar Simonianer. Der „Vater aller Häresien" steht Judas und seinen Adressaten zeitlich und örtlich am nächsten — und die Mitteilungen von Justin, Irenäus und der Philosophumena VI, 19 (nicht 9—18, aus späterer Zeit!) stimmen trefflich mit dem Judastexte. Die Lästerung der Engel (V. 9) findet ja anderswo keine befriedigende Erklärung. — IV. Judas und „Henoch": In V. 6 hat Judas nur den wahren Kern der Henocherzählung wiedergegeben; in V. 14, 15 zitiert er nicht das Buch als kanonisch oder prophetisch, sondern die Worte des Patriarchen — allem Anscheine nach als ein argumentum ad hominem, weil das Buch bei den Simonianern in Ehre war. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daſs die Engelslästerungen der Simonianer (Iren., Haer. I, 23, 2, 3) gerade den Mythen des Henochbuches ihren Ursprung verdanken. Van Kasteren.

l) Apokalypse.

Steffen, Fr., *Die religiösen Zustände und Verhältnisse der kleinasiatischen Christengemeinden nach der Apokalypse, Kap. I—III* (Kath. 4. F. XIV 276—295 313—317 XV 41—45).

Dean, J. T., *A plea for the four trumpets* (Exp 8. S. VIII 72—83): Erklärt sich mit der Interpolations- und Umstellungshypothese Charles' (vgl. BZ XII 223) nicht einverstanden. Kastner.

m) Ntl Apokryphen.

Hennecke, F., *Handbuch zu den ntl Apokryphen* in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben. Billige Ausgabe (XVI u. 604. Tübingen [1904], Mohr. *M* 6.—): Dasselbe Werk wie das BZ III 222 besprochene.

Kastner, K., *Das Petrusevangelium* (MkRU XVI 19—23): Mitteilungen aus den Testimonien darüber und Inhaltsangabe des wiederentdeckten Fragmentes. „Es lehrt wie kaum ein anderes literarisches Zeugnis jener Zeit die souveräne Vorherrschaft des vierfältigen Evs vor d. J. 140." „Es . . . bestätigt wohl unzweifelhaft die Existenz des sog. Nachtragskapitels im Jo-Ev."

Haase, F., *Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums* (ZntW XV 93—112): Der Ursprung dieses Apokryphs geht ins 3. Jahrh. zurück und lehrt die Einwirkung der altägyptischen religiösen Vorstellungen. Eine bes. Bartholomäusapokalypse hat es nicht gegeben. Die Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Rezensionen werden im einzelnen dargelegt.

Westcott, A., *Gospel of Nicodemus and the kindred documents.* Transl. with an introduction (168. Ld 1915, C. Heath. 3 *s* 6 *d*).

Baumstark, A., *Hippolytos und die aufserkanonische Evangelienquelle des äthiopischen Galiläa-Testaments* (ZntW XV 332—335): Auf die Berührungen zwischen dem Transitorium: „Maria et Martha dum venirent ad monumentum" etc. und dem Hippolytkommentar zu Ct 3, 1—4 aufmerksam gemacht, verwertet B. diese Beziehung zur Datierung einer Christophanie in der aufserkanonischen Evv-Quelle des äthiopischen Testaments (s. BZ XII 223).

Marmorstein, A., *Einige Bemerkungen zum Evangelienfragment in Oxyrhynchus Papyri, vol. V n. 840, 1907* (ZntW XV 336—338): Die Israeliten mufsten tatsächlich vor dem Besuch des inneren Tempelvorhofs ein Tauchbad nehmen und konnten auch dort die heiligen Geräte zeitweilig sehen. Die λίμνη τοῦ Δαυείδ war vielleicht ein aus unterirdischen Höhlen mit Wasser gespeistes Becken.

Röttger, K., *Christuslegenden* (220. Gr.-Lichterfelde, Charon-Verl. *M* 4.—).

Grohmann, A., *Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'āmra 'Iyāsūs* (WZKM XXVIII 1—15).

Oppenheim, M. von, und **Gaertringen, Hiller Fr. von**, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar* (Aus: Sitzungsber. der preufs. Ak. d. W. 1914, 817—828. B., Reimer. *M* —.50).

Kluge, Th., *Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda.* Aus dem Georgischen übersetzt (Ochr N. S. IV 24—38): Der Text geht vielleicht auf eine syrische Vorlage zurück, so dafs die Übersetzung ins 5. Jahrh. zu datieren wäre.

Breslau, April 1915. **J. Sickenberger.**

Methodisches und Sachliches zur Beurteilung der Praefatio Clementina.

Von Dr F. Amann in Freiburg i. B.

P. Nisius S. J. hat in ZkTh in einem ausführlichen kritischen Referat die Ergebnisse der Forschung und Kontroverse über die Vulgata Sixtina zusammengefafst und eingehend Stellung genommen zu all den Fragen, die mit dieser einzigartigen Bibelausgabe verknüpft sind (vgl. ZkTh XXXVIII [1914] 183—266). Auch wer nicht alle Anschauungen des Referenten teilt, wird gerne anerkennen, dafs in dem Aufsatz alles erreichbare Material in einer Weise verwertet ist, die von grofser Vertrautheit mit dem Stoff zeugt und ernstes Streben nach Sachlichkeit bekundet. In letzterer Hinsicht ist der Artikel zweifellos ein erfreulicher Fortschritt gegenüber jener Polemik, die persönliche Verdächtigung nicht verschmähte und den Eindruck erweckte, als ob man es nicht ungern sähe, wenn die kirchliche Autorität zu Hilfe käme und dem mifsliebigen Gegner den Mund verschlösse. N. verzichtet auf solche der Wahrheit wenig dienliche Mittel und versucht, mit wirklichen Argumenten den Gegner aus dem Feld zu schlagen, und es ist ihm nicht blofs gelungen, bei seinen Vorgängern einzelne Kopier- und Druckfehler festzustellen, sondern auch sachliche Unstimmigkeiten zu berichtigen und die Diskussion über die Kontroversen mit neuen Gesichtspunkten zu bereichern. Diese Anerkennung ist freilich nicht gleichbedeutend mit völliger Zustimmung zu allen seinen Ausführungen. Was N. als Schlufsergebnisse der Kontroversen bezeichnet, vermag ich nicht als abschliefsend zu betrachten. Die Frage betreffs der Publikation der Bibelbulle

lasse ich unerörtert, da Baumgarten eine Antwort in Aussicht gestellt hat. Ich beschränke mich auf die Praefatio Clementina und möchte auf einige Punkte methodischer und sachlicher Natur aufmerksam machen, die zur Ergänzung und Beleuchtung der N.schen Ausführungen dienlich sein dürften.

Mit Recht betont N., dafs wenn die Glaubwürdigkeit eines Dokumentes in Frage steht, die erste und wichtigste Aufgabe die richtige *Interpretation* ist. Aber er verschweigt die gewifs nicht belanglose Tatsache, dafs bis in die neueste Zeit betreffs der Interpretation der Praefatio Clementina zwischen „Freund und Feind" im wesentlichen Übereinstimmung herrschte. Beiderseits fand man in ihr ausgesprochen, dafs Sixtus V., nicht zufrieden mit seiner Bibel, an eine nochmalige Revision dachte. So Prat S. J. in Études LI 60: „Sixte-Quint conçut des doutes sur la perfection de son œuvre et songea à un nouvel examen." Le Bachelet S. J. hat noch in seinem Buch „Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine" es psychologisch verständlich zu machen gesucht, dafs Sixtus „ait manifesté l'intention d'un nouveau tirage et enjoint de ne publier la Bible qu'après parfaite révision" (a. a. O. 99); er spricht von einem „changement chez Sixte-Quint" (a. a. O. 98) und macht sich Prats Ausführungen über die Seelenverfassung des Papstes zu eigen „inclinant peu à peu vers une *révision complète*" (a. a. O. 94). Nisius selbst findet es gar nicht verwunderlich, dafs Sixtus „allmählich die Freude an dem Kinde seiner literarischen Sorge verlor und schliefslich zu einer radikalen Änderung sich hinneigte" (Lit. Beilage der Köln. Volkszeitung 1911 Nr 13, 97). Derselbe N. sieht in A. Rocca einen Zeugen für „die Tatsache einer Willensänderung Sixtus' V." (ZkTh 1912, 42).

Ganz dieselbe Auffassung vertraten Baumgarten und ich. Wir nahmen die Aussagen der Praefatio in dem angegebenen Sinn, glaubten aber — im Gegensatz zu Prat, Le Bachelet und Nisius — beweisen zu können, dafs diese Behauptung der Praefatio der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Und nun geschah das Merkwürdige: die Ver-

teidiger der Praefatio verleugneten stillschweigend ihre eigene Auffassung und wandten sich teilweise mit recht scharfen Worten gegen das, was sie selbst vertraten. Le Bachelet nennt die früher von ihm selbst gegebene Auslegung „une interprétation excessive“ (Études CXXXVI 660), Nisius wiederholt den Vorwurf, den die Civiltà Cattolica (1913 vol. III 588) mir machte, ich hätte die Aussagen der Praefatio erweitert und übertrieben. Eine Ansicht der besseren Erkenntnis zu opfern ist Recht und Pflicht eines nach Wahrheit strebenden Menschen. Aber peinlich berührt es, wenn versucht wird, diese Ansicht himmelweit von sich zu weisen und sie als wissenschaftlich leichtfertig zu brandmarken.

Die von den Verteidigern der Praefatio stillschweigend vollzogene Änderung der Auffassung hat eine Verschiebung des Fragepunktes zur Folge. Bisher war man bemüht zu zeigen, daſs Sixtus wirklich, wie die Praefatio — auch nach der Ansicht ihrer Verteidiger — behauptet, eine nochmalige Revision des Bibeltextes für notwendig gehalten habe. Jetzt gilt es, der Praefatio einen andern, „weniger vollen“ Sinn zu geben, um so die Praefatio als „ethisch einwandfrei“ bezeichnen zu können. Dieser neue Rettungsversuch aber scheint mir nicht geglückt.

Der wichtigste und eigentlich entscheidende Ausdruck ist die bildliche Wendung „*opus sub incudem revocare*“. Es mag richtig sein, daſs dieser gewiſs dehnbare Ausdruck, für sich allein genommen, „einfach jedwelche Umänderung, Neugestaltung oder Verbesserung bedeutet“; aber ein Grundgesetz jeder Texterklärung fordert die Berücksichtigung des Kontextes. Durch diesen wird der an sich mehrdeutige Ausdruck genauer bestimmt. Es muſs dem Kontext zufolge eine Verbesserung sein, die sich auf das ganze Werk erstreckte, an deren Ausführung Sixtus durch den Tod gehindert wurde und die Gregor XIV. zur Ausführung brachte. Diese dem Wortlaut selbst entnommenen Bestimmungen schlieſsen die neue von den Verteidigern der Praefatio aufgebrachte Deutung aus. Nach Nisius würde die nach Fertigstellung des Drucks

vorgenommene Korrektur der einzelnen Exemplare vollkommen genügen, um den Ausdruck „sub incudem revocare" wahr zu machen (a. a. O. 244). Das mag sein, aber auf diese Verbesserung treffen zwei Bestimmungen nicht zu: einmal ist Sixtus an dieser Verbesserung nicht durch den Tod gehindert worden und ebensowenig hat Gregor XIV. eine solche Verbesserung im Auge gehabt. Deshalb mufs der Ausdruck mehr besagen als die von Sixtus verfügte, übrigens schon bei der Septuagintaausgabe angewendete Nachkorrektur der einzelnen gedruckten Exemplare.

N. gibt dann auch eine weitere Deutungsmöglichkeit an, die dem fraglichen Ausdruck einen volleren Sinn gibt: „sub incudem revocare" könne auch bedeuten „einen verbesserten Neudruck veranstalten". Da nicht anzunehmen ist, dafs eine Ansicht, die vorher entschieden zurückgewiesen wurde, unvermerkt wieder eingeschmuggelt werden soll, so kann es sich bei dem gedachten Neudruck nur um die Verbesserung der durch die mangelhafte Drucklegung (praeli vitio) in die Bibel eingedrungenen Fehler handeln und nicht etwa um eine darüber hinausgreifende textliche Neugestaltung. Denn diese Annahme liefe offenbar auf die verpönte neue Revision hinaus. Demnach wäre der Sinn der Praefatio: Sixtus gedachte in einem Neudruck seiner Bibel die technischen Mängel der ersten Ausgabe zu beseitigen. Diese Annahme aber scheitert wieder an den weiteren Angaben der Praefatio, nach denen Sixtus durch den Tod an seinem Vorhaben gehindert wurde und Gregor XIV. zur Ausführung brachte, was Sixtus gewollt hatte. Schon im Mai war die Bibel im Buchhandel und wurde den Fürsten dediziert. Sixtus starb Ende August. Wenn er einen Neudruck seiner Bibel herstellen lassen wollte, gebrach es ihm nicht an Zeit. Die technischen Mängel bemerkte er doch sofort nach Fertigstellung des Drucks bezw. der Korrektur. Wäre wirklich sein Mifsfallen so grofs gewesen, dafs er einen Neudruck für notwendig gehalten hätte, dann hätte er doch sofort entsprechende Mafsnahmen treffen müssen. Tatsächlich aber ist das Gegenteil beweisbar. Die

bei der Drucklegung eingedrungenen Fehler haben dem Papst die Freude an seinem „Liebling“ so wenig geraubt wie die von ihm verfügten Nachkorrekturen. Anfang Juli spricht er sich dem venezianischen Gesandten gegenüber über die Bibel in einer Weise aus, dafs dieser dem Dogen schreiben kann: „si compiace assai“ (vgl. Amann, Die Vulgata Sixtina 141); und noch Ende Juli äufsert er sich über die Korrekturen der gedruckten Exemplare, ohne eine Spur von Mifsvergnügen zu verraten: kein Exemplar dürfe die Druckerei verlassen, ohne „uisto reuisto et corretto molte uolte“ zu sein (vgl. a. a. O. 146). Selbst wenn also die neue Interpretation richtig wäre, könnte das Urteil über die Praefatio nicht anders lauten als bei der bisherigen Auslegung: sie ist irreführend und wahrheitswidrig.

Die Aufgabe der Interpretation ist nicht erschöpft mit der sprachlich-grammatischen Auslegung, sondern es sind auch den Forderungen der historischen Interpretation entsprechend die Entstehungsverhältnisse eines Dokumentes in Betracht zu ziehen. Gerade sie sind es, die die Glaubwürdigkeit der Praefatio aufs stärkste erschüttern. Die Praefatio ist das Produkt einer Verlegenheit, aus der Bellarmin, der Verfasser der Vorrede, keinen andern Ausweg sieht als die Behauptung, Sixtus selber habe noch eine Verbesserung der Bibel geplant. Dafs es darauf ankam, die „auctoritas Apostolicae Sedis“ um jeden Preis, selbst um den der Wahrheit zu retten, beweist ein Dokument, das eine höchst merkwürdige Verwertung seitens der Verteidiger Bellarmins bezw. der Praefatio erfuhr und auch von Nisius noch nicht gebührend gewürdigt wurde: die anonyme, von Rocca oder Toledo herrührende „Particula Praefationi sacrorum Bibliorum inserenda“. Dieses Schriftstück enthält einen Vorschlag für die Vorrede der neuen Bibel (Clementina), speziell für den Abschnitt, der erklären soll, weshalb es nicht bei der von Sixtus revidierten und publizierten Bibel blieb. Was weifs die Particula darüber zu sagen? Nachdem die von Sixtus eingesetzte Kommission ihre Arbeit vollendet, habe der Papst die Bibel privatim drucken

lassen, um so die Ansichten der Gelehrten auf dem ganzen Erdenrund kennen zu lernen. Unterdessen aber habe er selber allmählich „errores ex Typographia ortos, et mutationes omnes atque uarias hominum opiniones“ wahrgenommen. Reiflicher über die Sache nachzudenken und die Bibel zu publizieren, daran habe ihn der Tod gehindert usw. Vergleicht man diese Angaben mit der Darstellung der Praefatio, so erkennt man sofort bei aller Übereinstimmung in Zweck und einzelnen Punkten den vollendeten Widerspruch in der Auffassung der Sixtina. Nach der Praefatio ist sie die fertige Bibel, die nachträglich als verbesserungsbedürftig angesehen wurde; nach der Particula stellt sie einen Probedruck dar, hergestellt zu dem Zweck, die Ansichten der Gelehrten in Erfahrung zu bringen. Diese widerspruchsvolle Auffassung und Darstellung von Persönlichkeiten, die den Ereignissen so nahe standen wie Rocca, Bellarmin, Toledo, ist unerklärlich, wenn in der Vorrede der wirkliche Tatbestand — wenn auch verschleiert — zum Ausdruck kommen sollte. Daſs es aber den beteiligten Kreisen auf eine Unwahrheit nicht ankam oder wenigstens, daſs man es wagen durfte, eine Unwahrheit vorzuschlagen, zeigt die Darstellung der Particula. Die Behauptung, daſs die Bibel ein Probedruck war, die der Papst an die Fürsten versandte mit den im Begleitbreve stehenden Worten: „... nuper sacrum Bibliorum uolumen ... nos ipsi ... quid quoque loco legendum sit, Auctoritate nobis attributa statuere et manu nostra ... emendare aggressi diuina fauente gratia absoluimus ... et tandem in typographia nostra Vaticana quam emendatissime imprimi *fecimus*“ (Breve an den Kaiser) — diese Behauptung ist eine offenkundige, ebenso plumpe wie dreiste Unwahrheit. Dasselbe gilt von der Behauptung, Sixtus habe durch die Sixtina nur die Ansichten und Stimmungen der Gelehrtenwelt erkunden wollen! Angesichts dieses freilich peinlichen Tatbestandes muſs man fragen: Wozu diese Lüge, wenn die Sache wirklich so lag, wie sie Bellarmin in der Praefatio darstellt? Für so töricht und gewissenlos wird man doch weder Rocca noch Toledo halten wollen, daſs sie zu

einer Lüge griffen, wo mit der Wahrheit derselbe Zweck erreicht werden konnte. Die Tatsache, dafs Rocca oder Toledo eine Lüge für notwendig hielten, pro servanda auctoritate Apostolicae Sedis, und eine solche nicht scheuten, ist das stärkste Präjudiz gegen die Praefatio: eine Fiktion ist keine „Ungeheuerlichkeit“ in dem Kreis, dem die Praefatio entstammt. Sie ist zu beurteilen und zu erklären wie eine Reihe von andern Tatsachen im Rom des 16. Jahrhunderts, die Déjob, ein gründlicher Kenner dieser Zeit, zurückführt auf jene „préoccupation aveugle d'assurer le triomphe de l'orthodoxie, qui conduit à mépriser toute vérité inutile, à haïr toute vérité gênante, et qui inspire une étrange faiblesse pour le contraire de la vérité quand la foi paraît y trouver son compte“ (Ch. Déjob, De l'influence du Concile de Trente, Paris 1884, 95).

Wer freilich sich solchen Tatsachen verschliefst, weil er sie von vornherein für unmöglich hält, und Kritiklosigkeit genug besitzt, um offenkundige Unwahrheiten für bare Münze hinzunehmen und als Kronzeugen zu verwerten, wie dies von seiten der Verteidiger Bellarmins bezw. der Praefatio mit der „Particula“ geschehen ist, wird sich durch solche Argumente nicht irre machen lassen in seiner Überzeugung. Aber von dieser Seite wird auch nicht das letzte und entscheidende Wort zu erwarten sein in einer Frage, die nicht theologischer Natur ist, sondern einzig mit philologisch-historischen Mitteln gelöst werden kann und darf. Wer diese unbefangen anwendet, wird zu einem andern Schlufsergebnis betreffs der Praefatio kommen, als Nisius in seinem „abschliefsenden“ Referat: ihre Aussagen sind ethisch nicht „völlig einwandfrei“.

Grundbedeutung und Entwicklungsgeschichte von Zakhar.

Von Kaplan Anton Greiff in Heiligelinde (Ostpr.).

Im AT finden sich verschiedene Wortbildungen, welche die drei Radikale ז, כ, ר zeigen: זָכַר, זָכָר, זֵכֶר, זִכָּרוֹן, אַזְכָּרָה und die Eigennamen זַכּוּר, זָכֶר, זִכְרִי und זְכַרְיָה. Alle diese Worte gehen wohl auf dieselbe Wurzel zurück. Die Bedeutung dieser Wurzel ist aber noch nicht klar. Die bisherigen Versuche, die Entwicklung des zugrunde liegenden Gedankens aufzuzeigen, sind nicht befriedigend.

W. Gesenius[1] faſst „stechen, graben“ als Grundbedeutung, „ita ut זָכַר idem valeat quod דָּקַר et memoria dicta sit a penetrando [vide prae caeteris verba Eccl XI, 11], זָכָר, ذَكَرٌ autem pr. membrum virile talique membro praeditum denotet, et oppositum sit nomini נְקֵבָה“. Daſs זָכָר der Gegensatz zu נְקֵבָה ist, dürfte richtig sein; aber bei der Grundbedeutung, die G. annimmt, ergibt sich doch kein Gegensatz; denn נָקַב bedeutet auch „stechen, bohren“. Auſserdem ist die Übertragung der Bedeutung „stechen“ in das geistige Gebiet im Sinne von „denken an etwas, sich erinnern“ nicht zu belegen.

Fr. Schwally[2] stellt zunächst auf Grund von Os 12, 6 und Ex 3, 15 fest, daſs „זֵכֶר ursprünglich die Anrufung bezw. den Namen der Gottheit im Kulte“[3] bedeutet. Danach heiſst הַזְכִּיר בְּשֵׁם אֱלֹהִים „die Gottheit im Kulte anrufen“ und זָכַר „nennen, anrufen“. זָכָר, der Mann, „läſst sich deuten als אשר

[1] Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae, Leipzig 1835, s. v. זָכַר.

[2] Miscellen, ZatW 1891, 176—180.

[3] Ebd. 177.

הזכיר בשם אלהים, also als kultische Person“. „Da aber im israelitischen, überhaupt im ganzen semitischen Altertum nur der Mann die Fähigkeit besafs, selbständig Kult auszuüben, bekam es sexuelle Bedeutung und wurde weiter vom Menschen auf die Tiere übertragen, nicht nur im Hebräischen, sondern auch im Arab., Sab., im Aram. speziell auf den Widder.“[1] Die hier angenommene Entwicklung hätte Schwally schon etwas näher ausführen und begründen müssen; sonst ist sie schwer zu begreifen. Wie soll sich aus der kultischen Bedeutung eines Wortes seine speziell sexuelle bei Mensch und Tier entwickeln? Der umgekehrte Weg wäre schon eher denkbar.

B. Jacob[2] bestreitet die Zugehörigkeit der oben angeführten Worte zu einer Wurzel. Er will zwei Wurzeln annehmen: 1) זכר „er erinnert sich“ und 2) זכר „aussprechen“. Von der ersten Wurzel sei das Niphal an einzelnen Stellen, z. B. Job 24, 20, und זִכָּרוֹן „Denkzeichen, Mittel des sich Erinnerns“ abgeleitet[3]. Von der zweiten dagegen: זֵכֶר der „gesprochene Name“ im Gegensatz zum „immanenten“ שֵׁם[4], das Hiphil הִזְכִּיר „ein bestimmtes Wort aussprechen“[5], davon das passive Niphal נִזְכַּר „genannt werden, gerühmt werden“[6] und אַזְכָּרָה „Ansage“[7]. Wenn die Erklärung Jacobs auch bei vielen Stellen ausreicht, so versagt sie doch bei andern, z. B. Is 66, 3; Job 13, 12. Die Übersetzung von Azkara hat in den Stellen überhaupt keine Stütze. Schliefslich mufs Jacob doch noch eine dritte Wurzel annehmen; denn זָכָר „Männliches“ läfst sich unter keine von beiden einreihen.

Die bisherigen Etymologien können also den Tatbestand nicht befriedigend erklären. Ich möchte nun einen neuen Weg vorschlagen, der uns vielleicht den Gedankengang aufhellen kann.

Dabei bemerke ich aber ausdrücklich, dafs es mir fern liegt, eine erschöpfende Darstellung zu bieten.

---

[1] Miscellen, ZatW 1891, 178 f.

[2] Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, ZatW 1897, 48 ff.

[3] Ebd. 76 ff. [4] Ebd. 70. [5] Ebd. 73.

[6] Ebd. 76 f. [7] Ebd. 79.

1. זָכַר

Ich stelle זכר zu dem ar. زَكَرَ „Implevit c. a. r. Kam. II. idem c. a. r. Kam. et Intrans. n. a. تَزَكَّرَ Magnus fuit venter infantis, pulchreque se habuit. Kam.“[1] Die arabische Wurzel enthält danach zwei Begriffe: 1) „voll machen“ und 2) „voll sein“. Dieselbe zweifache Grundbedeutung hat auch das hebräische זָכַר 1) „voll, grofs, emporragend machen“ und 2) „voll, grofs, emporragend sein“. Im Lateinischen würde dem das Verbum excellere entsprechen. Das Part. Act. excellens „hervorragend“ ist von der intransitiven Bedeutung „hervorragen“ gebildet, das Part. Pass. excelsus kann nur von einer transitiven Wurzel stammen: „in die Höhe treiben, hervorragend machen“. זָכַר steht mit seiner doppelten Grundbedeutung im AT nicht allein da. Es gibt noch eine Reihe anderer Worte mit zweifacher Bedeutung. So heifst z. B. הָפַךְ 1) etwas wenden, 2) sich selbst wenden, kehrt machen; נָקַם 1) einen andern rächen, 2) sich selbst rächen; שׁוּב 1) zurückkehren, 2) zurückbringen. Von der allgemeinen Bedeutung „grofs machen, hervorheben“ oder „grofs sein, emporragend sein“ mufs man bei Erklärung aller Stellen ausgehen. Je nach dem Zusammenhang ergibt sich dann der spezielle Sinn von selbst, z. B. Job 40, 32. Der Dichter schildert die Furchtbarkeit des Krokodils und fordert seinen Zuhörer auf: שִׂים־עָלָיו כַּפֶּךָ זְכֹר מִלְחָמָה אַל־תּוֹסַף. Wörtlich übersetzt: „Setze über es deine Hand, hebe empor den Kampf, du wirst nicht fortfahren.“ Der Sinn ist klar. Wir können זְכֹר wörtlich ins Deutsche übertragen: „Leg nur deine Hand daran, heb an den Kampf, du tust's nicht wieder.“

Auf das geistige Gebiet übertragen bezeichnet זָכַר einerseits das Herausheben eines Gedankens aus dem Vergessensein, was dann soviel bedeutet wie „sich erinnern, an etwas denken“ (vgl. Gn 8, 1; 9, 16; 19, 29; 30, 22; 42, 9 usw.), anderseits den Zustand des Hervorragens im Geiste, das ständige Denken an etwas (vgl. Gn 40, 23 Ex 13, 3; 20, 8 Nm

[1] G. W. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum, Halle 1833.

15, 39 usw.). Die Möglichkeit einer solchen Übertragung in dem hebräischen Gedankengang zeigt deutlich Jer 3, 16. Es heifst dort: „Und es soll geschehen, wenn ihr euch mehrt und Frucht bringet im Lande in jenen Tagen, spricht Jahwe, dann wird man nicht fürder sagen: אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה וְלֹא יַעֲלֶה עַל־לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּ־בוֹ (LXX[B] [Swete]: οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ καρδίαν, οὐκ ὀνομασθήσεται [= לֹא יִזָּכֵר]. Peš. [Lee]: ܘܠܐ ܢܬܕܟܪܘܢܗ).“ Hier bezeichnet עלה על־לב das Aufsteigen eines Gedankens im Herzen, d. h. im Geiste, und זכר nach dem MT dasselbe, nach den Übersetzungen den Zustand des Emporragens im Geiste, das ständige Denken an die Bundeslade (vgl. Is 65, 17). In diesem Sinne ist das Part. Pass. in Ps 103, 14 zu fassen: Gott denkt stets daran, dafs wir Staub sind.

Eine sehr interessante Stelle ist Os 7, 2. Jahwe geifselt das schändliche Treiben Ephraims, das schon am offenen Tage geschieht, und spricht: כָּל־רָעָתָם זָכָרְתִּי עַתָּה סְבָבוּם מַעַלְלֵיהֶם נֶגֶד פָּנַי הָיוּ.

„All ihre Bosheit mache ich emporragend,
Nun sind sie umringt von ihren Taten,
Sie sind offen vor mir!“

Dem Propheten schwebt hier wohl ein allgemein bekanntes Bild vor Augen, die Steinkreise. Jahwe stellt die Taten Samarias gleichsam wie die Steine im Kreise um die Übeltäter, so dafs diese ganz von ihren Sünden eingeschlossen sind und sie nicht leugnen können[1].

2. נִזְכַּר

Das Niphal נִזְכַּר ist das Passiv zu זָכַר, bedeutet also „grofs, hervorragend gemacht werden, herausgehoben werden“, übertragen „hervorragend, ausgezeichnet, bekannt, berühmt sein“. Je nach dem Zusammenhang kann sich die Bedeutung noch weiter differenzieren. An drei Stellen (Ex 34, 19 Zach 13, 2 Job 28, 18) tritt das Ursprüngliche noch deutlich hervor. Ex 34, 19 lautet:

כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל־מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה׃

[1] Über זָכוּר vgl. weiter unten bei זָכָר.

„Alle Erstgeburt des Mutterschoſses ist mein, auch all dein Vieh, das hervorragend gemacht wird, die Erstgeburt von Rind und Schaf." Es handelt sich hier um die Weihe der Erstgeburt von Mensch und Vieh. Das Gott gehörige Stück Vieh muſste irgendwie aus der ganzen Herde herausgehoben, gekennzeichnet werden; das wird hier durch נִזְכַּר ausgedrückt. Wie das geschah, mag dahingestellt bleiben[1].

Zach 13, 2 heiſst es:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְהוָה
אַכְרִית אֶת־שְׁמוֹת הָעֲצַבִּים מִן־הָאָרֶץ
וְלֹא יִזָּכְרוּ עוֹד

„Und es wird geschehen, so spricht Jahwe, an jenem Tage will ich abhauen die Götzenstandbilder[2] von der Erde, und sie sollen nicht mehr hervorragend gemacht (d. h. aufgerichtet) werden." זכר bildet hier einen Gegensatz zu כרת „abschneiden".

Im 28. Kapitel des Buches Job wird die Erhabenheit der Weisheit gepriesen. Vers 18 sagt: רָאמוֹת וְגָבִישׁ לֹא יִזָּכֵר „Korallen und Kristall können (ihr gegenüber) nicht hervorragend gemacht werden", wofür ziemlich treffend gesagt werden kann: „Korallen und Kristall kommen nicht auf gegen sie."

In der ursprünglichen Bedeutung kann זָכַר auch gesetzt werden Ps 109, 14: „Es sei emporragend der Frevel seiner Väter, und die Sünde seiner Mutter werde nicht ausgelöscht." Ganz in das geistige Gebiet übertragen sind z. B. Os 2, 19: „Und ich will die Namen der Baale aus ihrem Munde verschwinden lassen, und sie sollen nicht mehr hervorragend werden in ihrem Namen, d. h. natürlich „ihr Name soll nicht mehr genannt werden". Etwas anders Nm 10, 9: „Wenn ihr in Krieg geratet in eurem Lande mit dem Feinde, der euch bedrängt, und ihr blaset mit den Trompeten, so werdet ihr emporragend sein vor Jahwe und errettet werden von euren

---

[1] Vgl. P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im AT, Münster 1910, 293, Anm. 1.

[2] In einer späteren Arbeit hoffe ich nachweisen zu können, daſs šēm die Bedeutung „Bild" hat.

Feinden.“ Der Sinn ist: Ihr werdet Beachtung, Gnade finden in Gottes Augen und errettet werden.

3. הִזְכִּיר

Die Bedeutung des Hiphil ist die eines Kausativs vom Ḳal. Von זָכַר „emporragen“ demnach: „machen, daſs etwas emporragt, emporheben“ oder vom transitiven Stamm „emporheben lassen“. Die Grundbedeutung kann je nach dem Zusammenhang wieder die verschiedensten Farben annehmen sowohl in sinnlicher als geistiger Beziehung. Als Objekte finden sich: 1) Pronomina Gn 40, 14 Is 19, 17; 43, 26; 2) לְבֹנָה Is 66, 3, 3) שֵׁם Ex 20, 24; 23, 13 2 Sm 18, 18 Is 26, 13; 49, 1 Ps 45, 18, 4) אֲרוֹן הָאֱלֹהִים 1 Sm 4, 18, 5) חֵטְא Gn 41, 9, 6) עָוֹן Nm 5, 15 3 Kg 17, 18, 7) אֶת־יְהוָה Is 62, 6, 8) צְדָקָה Ps 71, 16, 9) חַסְדֵי יְהוָה Is 63, 7, 10) מַעַלְלֵי יְהוָה Ps 77, 12; mit לְ 1 Chr 16, 4 Jer 4, 16; mit בְּ, בְּשֵׁם Is 26, 13; 48, 1 Am 6, 10 Jos 23, 7 Ps 20, 8.

Die ursprüngliche Bedeutung zeigt sich deutlich Is 66, 3: מַזְכִּיר לְבֹנָה מְבָרֵךְ אָוֶן „Wer Weihrauch emporsteigen läſst, benedeit einen Abgott“. Im ursprünglichen Sinne ist הִזְכִּיר wohl auch in der berühmten Stelle Ex 20, 24 zu fassen:

בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ׃

„Jedesmal an dem Orte[1], wo ich meinen šēm emporragen lassen werde, will ich zu dir kommen und dich segnen.“ Die Richtigkeit dieser Übersetzung bestätigt die Stelle Dt 12, 5, die wohl auf Ex 20, 24 Bezug nimmt. הִזְכִּיר אֶת־שֵׁם wird da wiedergegeben durch שׂוּם אֶת־שֵׁם und das bedeutet: „den šēm aufstellen“ (vgl. Gn 28, 18 22). In ähnlicher Weise läſst sich 2 Sm 18, 18 übersetzen: „Und Absalom nahm und setzte sich schon zu seinen Lebzeiten eine Massebe, nämlich die im Königstale, denn er sagte: Ich habe keinen Sohn, um hervorragend zu machen meinen Namen, und er nannte die Massebe nach seinem Namen, und sie wird bis heute genannt ‚Hand Absaloms‘.“ Ich möchte hier aufmerksam machen auf den Zusammenhang zwischen הִזְכִּיר und מַצֶּבֶת. Wie der Sohn

[1] Vgl. dazu P. Karge, Bundesgedanke 429 ff.

sonst die Erscheinung, den Namen des Vaters den folgenden Geschlechtern hervorragend macht, kundtut, so ist hier die Massebe dazu da, הַזְכִּיר שֵׁם. Vielleicht ergibt sich hieraus eine Stütze für das oben erwähnte Bild des Propheten Oseas (7, 2). Aus diesem Gedankenkreise dürften wohl die Namen זִכְרִי (Ex 6, 21 usw.), זֶכֶר (1 Chr 8, 31) und זְכַרְיָה(וּ) zu erklären sein. Falls die beiden ersten Hypokoristika sind, dürfte zu übersetzen sein: זֶכֶר ist Gott, Offenbarung ist Gott, Jahwe hat sich durch das Kind kundgetan. Andernfalls nennt der Vater seinen Sohn Zakher oder Zikhrî als Offenbarung seiner selbst.

Eine direkte Übertragung in das geistige Gebiet, die auch im Deutschen angängig ist, zeigt 1 Sm 4, 18: „Und es geschah, als er die Lade Gottes hervorhob“ (כְּהַזְכִּירוֹ), d. h. erwähnte, nannte, „fiel Heli rücklings vom Stuhl.“ Die Sünde emporragend machen heifst naturgemäfs die Sünde offenbaren, bekennen; הַזְכִּיר kann diesen Sinn sogar für sich allein haben, wenn das Objekt sich aus dem Zusammenhang ergibt; z. B. Is 43, 26:

הַזְכִּירֵנִי נִשָּׁפְטָה יָחַד סַפֵּר אַתָּה לְמַעַן תִּצְדָּק׃

Wörtlich: Mache mich hervorragend (zu ergänzen ist aus dem vorhergehenden Satze חַטָּאִים in bezug auf die Sünden), d. h. offenbare meine Sünden. „Klag mich an, wir wollen rechten miteinander! Zähl sie auf, damit du recht behaltest.“ Den Namen jem. hervorragend machen heifst „jem. rühmen, preisen“, so auch Gott, seine Taten, seine Gerechtigkeit erheben, rühmen, verkünden.

Die Phrase הַזְכִּיר בְּשֵׁם יְהוָה soll nach B. Jacob[1] heifsen „schwören, einen Schwursatz aussprechen bei dem Namen jem.“ Diese Übersetzung ist aber ganz unzutreffend. Die richtige Deutung hängt von der Auffassung der Präposition בְּ ab. Ist בְּ instrumental, dann ist zu erklären: Jahwe nennen, preisen durch den Namen Jahwes, d. h. Gott nennen, preisen, indem man seinen Namen aller Welt offenbart (Am 6, 10

[1] Beiträge etc., ZatW 1897, 75.

schlechthin hervorheben, nennen, Jos 23, 7). Ist בְּ lokal zu fassen, so muſs man הַזְכִּיר reflexiv übersetzen: sich hervorragend machen, sich rühmen im Namen, in der Erscheinung Gottes (Ps 20, 8 Is 26, 13). Es erhält so den Sinn des lateinischen credere in Deum „an Gott glauben, Gott bekennen“ (Jos 23, 7 Is 48, 1).

1 Chr 16, 4 steht לְהַזְכִּיר mit לְהוֹדוֹת und לְהַלֵּל zur Bezeichnung einer levitischen Funktion. Nach B. Jacob[1] scheint הַזְכִּיר hier „die einfache ernste Rezitation zu bedeuten“. Gerade das Gegenteil dürfte wohl richtig sein; denn לְהַזְכִּיר heiſst wörtlich: um hervorragend zu machen, um zu preisen. Das Objekt ist hier mit לְ angeschlossen, weil wohl der Gedanke des Emporsteigens zu Gott vorherrschend ist. לְהַזְכִּיר לַיהוָה heiſst also: um zu Gott emporsteigen zu lassen, nämlich das Lied, um Gott hoch zu feiern, zu preisen. Worauf sich לְהַזְכִּיר, לְהוֹדוֹת und לְהַלֵּל im einzelnen beziehen, soll hier offen bleiben.

Einen speziellen, liturgischen Sinn hat das absolut gebrauchte לְהַזְכִּיר als Überschrift von Ps 38 und 70. Die alten Übersetzungen können das Dunkel, das über dem Ausdruck schwebt, nicht erhellen: LXX: εἰς ἀνάμνησιν (38 + περὶ σαββάτου), Targum:[2]

Ps 38: צריר לבונתא דכרנא טבא על ישראל
Ps 70: למדכר על צריר לבונתא
Peš: Ps 38: ܘܗܘܐ ܠܗ ܟܘܪܗܢܐ ܡܬܚܢܢܘܬܐ ܕܡܬܕܟܪܢܘܬܐ
Ps 70: ܘܗܘܐ ܠܐܬܥܗܕܘ ܕܪܘܚܐ ܘܦܘܠܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

Die früheren Erklärungen sind von B. Jacob mit stichhaltigen Gründen als unzureichend und falsch erwiesen worden[3]. „Zum Erinnern (Gottes) an den Betenden“ ist zu allgemein und nichtssagend. „Welches Gebet hat nicht diesen Zweck?“[4] Die von Ewald-Riehm-Kamphausen vorgetragene Deutung: Zum Darbringen der (sabbatlichen) אַזְכָּרָה, zum Räuchern ist „in jedem Betracht falsch“. Denn 1) הַזְכִּיר

---

[1] Beiträge, ZatW 1897, 67.
[2] Hagiographa Chaldaice ed. Paulus de Lagarde, Leipzig 1873.
[3] Beiträge, ZatW 1897, 48 ff. [4] Ebd. 49.

heifst im AT nirgends räuchern, auch nicht Is 66, 3. 2) מִזְמוֹר לְהַזְכִּיר kann aus syntaktischem Grunde nicht „ein Psalm zum Räuchern“ heifsen. „Da mizmôr Subjekt sein mufs, so kann mizmôr l^ehazkîr nur heifsen: Ein Psalm, welcher räuchern soll oder geräuchert werden soll!!“[1] Schliefslich 3) Ps 38 und 70 passen nicht zu dem freudigen Charakter des israelitischen Sabbats. Jacob seinerseits erklärt l^ehazkîr durch eine Ellipse. „Es ist zu ergänzen עונותיו oder חטאיו, פשעיו und heifst: Zum Bekennen (seiner Sünde, in Krankheit und Leiden, gesprochen beim Darbringen eines Opfers, wahrscheinlich einer נדבה, deren Minimum eine מנחה war).“[2] Ps 38 und 70 + 71 seien „als Gebete körperlich Kranker aufzufassen“[3]. Die Erklärung Jacobs ist nur z. T. zutreffend. Bei l^ehazkîr ist sicher etwas zu ergänzen; denn für sich heifst es nur: um emporragend zu machen. Als Objekt wäre möglich: שֵׁם יְהוָה oder אֶת־יְהוָה, was den Sinn ergäbe: um den Namen Jahwes zu preisen, Gott zu rühmen. Oder wenn man der syrischen Überschrift des 38. Psalmes folgen will (ܡܘܕܝܢܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ professio fidei[4]): um Jahwe zu bekennen. Aus dem Inhalt der Psalmen 38 und 70 (+ 71) wäre dann zu erschliefsen, dafs die Lobpreisung Gottes vermittelst eines Sündenbekenntnisses geschah. Die Bedeutungsentwicklung vom Sündenbekenntnis zum Lobpreis ist z. B. für תּוֹדָה nachweisbar: vgl. Lv 5, 5; 16, 21 Nm 5, 7 und Ps 26, 7; 42, 5; 69, 31; 95, 2; 100, 4; 147, 7. Möglich wäre aber auch die Ergänzung Jacobs עֲוֹנֹתָיו oder חֲטָאָיו: um emporragend zu machen seine Sünden, d. h. natürlich: um seine Sünden zu offenbaren, zu bekennen. Sachlich kommen beide Ergänzungen auf dasselbe hinaus. Die Beziehung dieser beiden Psalmen zu einem freiwilligen Krankenopfer halte ich aber nicht für richtig. Ursprünglich mögen sie ja Krankenpsalmen gewesen sein; aber in der Liturgie sind sie sicher von den seelisch Kranken, den Sündern zu verstehen. Ihre Hervorhebung aus der Reihe der übrigen Bufspsalmen, die alte liturgische Bemerkung der LXX zu Ps 38: εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου und der Zusammenhang,

[1] Beiträge ZatW 1897, 52. [2] Ebd. 63. [3] Ebd. 55.
[4] J. Brun, Dictionarium Syriaco-Latinum, Beyruth 1895.

in dem l[e]hazkîr Sir 50, 16 steht, deuten auf einen bestimmten Tag hin, an dem sie gesungen wurden. Ps 38 und 70 wurden m. E. an dem Sabbat, am Ruhetag, am 1. Tage des 7. Monats, 10 Tage vor dem Versöhnungsfest gesungen. Lv 23, 23 24 heifst es: „Und Jahwe sprach zu Moses: Sage den Israeliten: Im 7. Monat sollt ihr den 1. des Monats Ruhetag (שַׁבָּתוֹן) halten und kräftiges Blasen (זִכְרוֹן תְּרוּעָה) und heilige Versammlung veranstalten."

An 9 Stellen (2 Sm 8, 16; 20, 24; 3 Kg 4, 3 4 Kg 18, 18 37 Is 36, 3 22 1 Chr 18, 15 2 Chr 34, 8) bezeichnet das Part. Hiph. מַזְכִּיר einen hohen königlichen Beamten. (LXX: ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, Peš: ܡܥܗܕܢܐ (commemorator, historiographus, cancellarius.) Man hat dafür die verschiedensten Erklärungen gegeben: Gesenius (Thesaurus) übersetzt: Historiographus, was aber durch die gleichzeitige Erwähnung eines סוֹפֵר ausgeschlossen erscheint; Siegfried-Stade: „Derjenige, welcher beim Könige Dinge in Erinnerung bringt, Kabinettssekretär"[1]; Jacob: „Vortragender Minister"; Kittel[2]: „Kanzler". Wie bei לְהַזְכִּיר ist auch hinter מַזְכִּיר etwas zu ergänzen. Möglich ist: אֶת־הַמֶּלֶךְ oder שֵׁם הַמֶּלֶךְ, was dann etwa einem Hofzeremonienmeister entspräche; möglich ist auch: בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ „der Mann, der im Namen des Königs kundgibt", nämlich den Willen des Königs in Gesetzen und Rechtsentscheidungen (vgl. 2 Sm 15, 1—6). Die richtige Ergänzung, die vielleicht durch Vergleich mit ausländischen Höfen gewonnen werden kann, würde dem unbestimmten mazkîr sofort Farbe verleihen.

4. זָכָר

זָכָר ist ein Adjektiv, von der Grundform zăkhăr gebildet. Im AT bezeichnet זָכָר das Männliche sowohl bei Menschen wie bei Tieren (Gn 1, 27; 5, 2; 6, 19; 7, 3 9 16 usw.). Es wird gesagt vom erwachsenen Mann, vom Jüngling und vom Kinde (Lv 12, 2 7; 27, 3 5 7). Gehen wir von der Grund-

---

[1] Bei Jacob a. a. O. 76.

[2] Zu 2 Sm 8, 16 in: Die Heilige Schrift des AT[3], Tübingen 1909.

bedeutung זָכַר = hervorragen aus, so bezeichnet זָכָר das Hervorragende. Das, was das Männliche als solches kennzeichnet, ist der Phallus. Das ist die Grundbedeutung von זָכָר. Der erste Beweis dafür ist der Gegensatz נְקֵבָה. נָקַב heifst „ein Loch machen", נְקֵבָה also „das Loch, die Höhle, vulva". Der Gegensatz oder besser supplementum ist „der Berg, die Höhe, der Phallus". Die zweite Stütze ist das arab. ذَكَرٌ = membrum genitale maris. Drittens endlich dürften auch die assyrischen Determinativa vor Personennamen geschlechtlich zu erklären sein: 𒁹 ist das Bild des Phallus (nicht Ziffer 1[1]), 𒊩 (ursprünglich ▷, ▽) das der vulva. יִמּוֹל כָּל־זָכָר heifst also wörtlich: „Jeder Phallus soll beschnitten werden." Das Part. Pass. זָכוּר (Ex 23, 17; 34, 23 Dt 16, 16; 20, 13) „hervorragend gemacht" oder als Zustandsadjektiv[2] „ständig hervorragend" bezeichnet dasselbe wie זָכָר. Der Name זַכּוּר ist wohl, ähnlich wie זִכְרוֹן, mit Dageš forte firmativum gebildet und bedeutet entweder schlechthin „Mann" oder als Hypokoristikon: „Denjenigen, der ständig in Gottes Gedanken hervorragt, der in Gottes Gnade steht"[3].

Auf die Grundbedeutung des hebr. זָכוּר dürfte vielleicht das syr. ܙܟܘܪܐ, chald. זְכוּרוּ (Payne Smith) zurückzuführen sein, das zur Wiedergabe des hebr. אוֹב „Totengeist, Totenbeschwörer" dient, vgl. Is 29, 4: ܘܡܡܠܠܟ ܩܠܟ ܡܢ ܐܪܥܐ ܐܝܟ ܙܟܘܪܐ. Zakhûrâ ist der aus der Unterwelt hervorragend Gemachte, der Totengeist, dann übertragen auf den, der mit den Totengeistern zu tun hat, der Totenbeschwörer.

5. זֵכֶר

זֵכֶר geht auf die Grundform zĭkhr zurück und bezeichnet etwas, das aus dem allgemeinen Niveau hervorragt, sowohl in sinnlicher wie geistiger Beziehung. Es kann daher alles mögliche bezeichnen. Die beste Übersetzung wäre vielleicht „Wahrzeichen". Eine konkrete Vorstellung geht deutlich aus

---

[1] Fr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke[5], Leipzig 1912, 2.
[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Grammatik § 50.
[3] Über Ps 103, 14 vgl. oben S. 203.

folgenden Verbindungen hervor: מָחָה זֵכֶר „einen Zēkher abwischen“ Ex 17, 14 Dt 25, 19; 32, 26; כָּרַת זֵכֶר „einen Zēkher abschneiden“ Ps 34, 17; 109, 15; עָשָׂה זֵכֶר „einen Zēkher machen“ Ps 111, 4; יָשַׁב זֵכֶר „ein Zēkher sitzt“. An einigen Stellen dürften wir vielleicht das zugrunde liegende Bild noch erkennen; z. B. Os 14, 8. Der Prophet schildert den künftigen Ruhm Israels:

„Es soll blühen wie eine Lilie und Wurzel schlagen wie der Libanon. Seine Schöfslinge sollen wuchern, seine Krone soll der des Ölbaumes gleichen und sein Duft dem des Libanon.... Sie sollen Getreide erzielen und blühen wie der Weinstock, und sein זֵכֶר soll sein wie der Wein des Libanon“, d. h. sein Wahrzeichen, sein Ruhm soll dem des Libanonweines gleichen. Wahrscheinlich denkt der Prophet an die Etiketten der Weinkrüge, wie man sie in Samaria gefunden hat[1], auf denen die Herkunft des Erzeugnisses, das Datum und der Besitzer angegeben sind. An die verschiedene Verwendung von Masseben[2] dürfte wohl zu denken sein, wenn es heifst „einen zēkher machen“ (Ps 111, 4) oder „Du, Jahwe, sitzest in Ewigkeit und dein zēkher von Geschlecht zu Geschlecht“. In dem Ausdrucke „einen zēkher abhauen“ haben wir die Vorstellung von dem Fällen eines Baumes (Dt 19, 5) oder in religiösem Sinne vom Umhauen einer Aschere (vgl. Ex 34, 13). Rein übertragene Bedeutung hat זֵכֶר Ps 30, 5; 97, 12: Preiset Jahwe, ihr, seine Gerechten, und lobet (וְהוֹדוּ) seinen hl. zēkher“, d. h. sein hl. Wahrzeichen, seinen hl. Namen, ihn selbst; oder Ps 145, 7: „Sie sollen hervorströmen lassen den zēkher deiner grofsen Güte“, d. h. sie sollen den Ruhm deiner grofsen Güte verkünden; ebenso Est 9, 28: „Und diese Tage sollen hervorgehoben und getan werden, und ihr zēkher soll nicht schwinden“, d. h. die sie kennzeichnende Feier soll kein Ende nehmen. Zekher ist gleichbedeutend mit šēm „Name“. Ex 3, 15 befiehlt Jahwe dem Moses:

---

[1] Vgl. P. Karge, Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina[3] (Bibl. Zeitfr. 1912 Heft 8/9, 59).

[2] Vgl. H. Grefsmann, Altorientalische Texte und Bilder, Tübingen 1909, II 4 ff.

„So sollst du zu den Israeliten sprechen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt, das ist mein šēm und dies ist mein zēkher.“ Falls wir šēm auf Jahwe und zēkher auf den Namen „Gott eurer Väter, der Gott Abrahams usw.“ beziehen dürften, könnten wir behaupten, daſs šēm den Rufnamen und zēkher den Zunamen oder die Geschlechtsfolge bezeichnet entsprechend der orientalischen Namenbildung. In dem Namen Beṣal’el ben ’Uri ben Ḫur (Ex 31, 2) wäre danach Beṣal’el der šem, und ben ’Uri ben Ḫur der zēkher. Diese Auffassung würde zu der geschlechtlichen Erklärung von זָכָר passen.

6. זִכָּרוֹן

זִכָּרוֹן mit Dageš forte firmativum ist eine Weiterbildung der Grundform zĭkhr. Wie זֵכֶר ist auch זִכָּרוֹן ein ganz allgemeiner Begriff: das Hervorragende in konkreter wie abstrakter Beziehung. Die entsprechende Bedeutung ergibt sich stets aus dem Zusammenhang. Is 57, 8 z. B. bezeichnet zikkarôn eine Götzenfigur: „Und hinter die Tür und den Pfosten setztest du deinen Götzen (שַׂמְתְּ זִכְרוֹנֵךְ).“ Job 13, 12 dürfte zikkarôn = zēkher = Maṣṣebe, Obelisk mit Spieſs, Lanze zu übersetzen sein; daher: „Eure Lanzen sind gleich Asche, eure Schilde nur von Ton.“ Ex 13, 9 steht zikkarôn parallel mit אוֹת, Zeichen: Der Paschatag soll dem Israeliten sein „wie ein Zeichen (לְאוֹת) auf deiner Hand und wie ein זִכָּרוֹן, Merkmal zwischen deinen Augen“. Vielleicht haben wir bei dem Merkmal an eine Tätowierung zu denken. In übertragener Bedeutung ist zikkarôn zu fassen Koh 1, 11: „Kein Gedenken gibt’s für die Früheren, und auch für die Späteren, die noch kommen, gibt’s kein Gedenken“; oder Koh 2, 16: „Denn dem Weisen samt dem Toren bleibt auf ewig kein Gedenken.“

Bei zikkarôn tritt aber auch die aktive Wurzelbedeutung hervor: das Hervorragendmachen, das Kundtun, die Offenbarung. In diesem Sinne ist es als kultischer Terminus gebräuchlich. Nm 5, 15 z. B. wird das Eifersuchtsopfer als eine מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֺן, als ein „Opfer der Offenbarung, das

die Sünde offenbart" bezeichnet. Die beiden Schohamsteine mit den Namen der Söhne Israels heifsen אַבְנֵי זִכָּרֹן (Ex 28, 12) Steine des Kundtuns, d. h. Steine, welche die Namen der Israeliten im Angesichte Gottes (לִפְנֵי יְהוָה) emporheben, Gott kundtun, so oft der Hohepriester amtiert. Von dem Blasen der Trompeten wird Nm 10, 10 gesagt, es werde den Israeliten sein לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה zur Erhöhung vor Gott, d. h. das Blasen werde sie Gott offenbar machen, so dafs Gott sie gnädig anschaut und sich ihrer erbarmt.

7. אַזְכָּרָה

אַזְכָּרָה bezeichnet den Teil einer minḫa, der ins Feuer geworfen wird. So klar diese Bedeutung ist, so unklar ist die Erklärung des Wortes. Nach Gesenius (Grammatik § 85) ist es „ein nach aram. Art gebildeter Infinitiv des Hiphʿil" und bedeutet „Gedächtnisopfer". E. Kautzsch[1] übersetzt es mit „starker Duft", „Duftteil", B. Jacob[2] mit „Ansage". Alle diese Übersetzungen entsprechen nicht der Grundbedeutung von zakhar. M. E. ist azkara ein nomen feminini generis mit prosthetischem א und bedeutet „das hervorragend Gemachte", „das Bestimmte", auch „das Hervorragende", „die Spitze"; als Nebensinn ergibt sich dann „das Beste". Zum Beweise will ich Lv 6, 8 anführen: „Sodann soll er (der Priester) davon eine Handvoll abheben, nämlich von dem Feinmehl und dem Öl, woraus das Opfer besteht, samt dem ganzen Weihrauch, der auf dem Speisopfer liegt (אֲשֶׁר עַל־הַמִּנְחָה), und soll es ‚auf' dem Altare in Rauch aufgehen lassen, ein lieblicher Geruch der Azkara, des Bestimmten, des Besten für Jahwe." Zum Speisopfer wurde also zunächst ein Teig aus Feinmehl und Öl bereitet. Dann wurde die Stelle, wo der Priester eine Handvoll wegnehmen sollte, mit Weihrauch bestreut, sie wurde hervorragend gemacht, bestimmt. Die Handvoll Teig mit dem gesamten Weihrauch bildete dann das Herausgehobene, das Beste, die Azkara.

---

[1] Die Heilige Schrift des AT³, zu Lv 2, 2.

[2] Beiträge usw., ZatW 1897, 79.

Nun dürfte auch klar sein, warum im Neuhebräischen אַדְכַּרְתָּא den Gottesnamen bezeichnet. B. Jacob[1] meint, weil der Gottesname „auf besondere Art, anders als er geschrieben stand, ausgesprochen wurde". 'א ist „die Aussprache κατ' ἐξοχήν"[2]. Diese Erklärung ist aber schon darum hinfällig, weil, wie Jacob selbst sagt, 'א auch andere, fremde Gottesnamen bezeichnete, die nicht anders ausgesprochen und anders geschrieben wurden. 'א ist „das Herausgehobene, das Abgesonderte"; das paſst für jenen Namen, der da ist über alle Namen.

---

[1] Beiträge, ZatW 1897, 79f. [2] Ebd. 80.

Metrische Analyse von Gn 2,5—3,24.

Von Prof. V. Zapletal O. P. in Freiburg (Schweiz).

2,5 וְכֹל | שִׂיחַ הַשָּׂדֶה   טֶרֶם יִהְיֶה [בָאָרֶץ][1]
וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה   טֶרֶם יִצְמָח
כִּי לֹא הִמְטִיר   [יַהְוֶה] אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ
וְאָדָם אַיִן   לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה׃
6 וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ   וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃
7 וַיִּיצֶר [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   אֶת־הָאָדָם [(מִ)עָפָר] מִן־הָאֲדָמָה
וַיִּפַּח בְּאַפָּיו   נִשְׁמַת־חַיִּים
וַיְהִי הָאָדָם   לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃
8 וַיִּטַּע [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   גַּן־[בְּ]עֵדֶן מִקֶּדֶם
וַיָּשֶׂם שָׁם   אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר׃
9 וַיַּצְמַח [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   מִן־הָאֲדָמָה כָּל־עֵץ
נֶחְמָד לְמַרְאֶה   וְטוֹב לְמַאֲכָל
וְעֵץ הַחַיִּים   בְּתוֹךְ הַגָּן
וְעֵץ הַדַּעַת   <—>   טוֹב וָרָע׃
10 וְנָהָר יֹצֵא [מֵעֵדֶן]   לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן
וּמִשָּׁם יִפָּרֵד [וְהָיָה]   לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים׃
11 שֵׁם (הַנָּהָר)   <—>   הָאֶחָד פִּישׁוֹן
הוּא הַסֹּבֵב   אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה
אֲשֶׁר־שָׁם הַזָּהָב׃   12 וּזֲהַב [הָאָרֶץ] הַהוּא טוֹב
שָׁם הַבְּדֹלַח   וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם׃
13 וְשֵׁם־הַנָּהָר   <—>   הַשֵּׁנִי גִּיחוֹן
הוּא הַסּוֹבֵב   אֵת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ׃
14 וְשֵׁם הַנָּהָר   <—>   הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל
הוּא הַהֹלֵךְ   קִדְמַת אַשּׁוּר
וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי   הוּא פְרָת׃

[1] Eckige Klammern deuten auszulassende Worte an, runde Klammern dagegen bezeichnen Zusätze. Das Zeichen <—> zeigt, wo 2 + 2 Hebungen sich zu 4 vereinigen.

15 וַיִּקַּח [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   אֶת־הָאָדָם (אֲשֶׁר יָצָר)

וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן־עֵדֶן   לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ׃

16 וַיְצַו [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   עַל־הָאָדָם לֵאמֹר

מִכֹּל עֵץ־הַגָּן   אָכֹל תֹּאכֵל׃

17 וּמֵעֵץ הַדַּעַת   <—>   טוֹב וָרָע

לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ

כִּי בְּיוֹם   <—>   אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ

מוֹת תָּמוּת׃

18 וַיֹּאמֶר [יַהְוֶה] אֱלֹהִים

לֹא־טוֹב הֱיוֹת   <—>   הָאָדָם לְבַדּוֹ

אֶעֱשֶׂה־לּוֹ   עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ׃

19 וַיִּצֶר [יַהְוֶה] אֱלֹהִים   (עוֹד) מִן־הָאֲדָמָה

כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה   וְ[אֵת] כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם

וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם   לִרְאוֹת מַה־יִּקְרָא־לוֹ

וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ [הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה]   הוּא שְׁמוֹ׃

20 וַיִּקְרָא הָאָדָם   שֵׁמוֹת לְ[כָל־]הַבְּהֵמָה

וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם   וּלְ[כֹל] חַיַּת הַשָּׂדֶה

וּלְאָדָם לֹא־מָצָא   עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ׃

21 וַיַּפֵּל יַהְוֶה אֱלֹהִים   תַּרְדֵּמָה עַל־הָאָדָם וַיִּישָׁן   3 + 3

וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו   וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה׃   3 + 3

22 וַיִּבֶן יַהְוֶה אֱלֹהִים   אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן־הָאָדָם   3 + 3

לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל־הָאָדָם׃   3

23 וַיֹּאמֶר הָאָדָם

זֹאת הַפַּעַם   עֶצֶם מֵעֲצָמַי

וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי

(עַל־כֵּן) לְזֹאת   יִקָּרֵא אִשָּׁה

כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה־זֹּאת׃

24 עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ   [אֶת־]אָבִיו וְ[אֶת־]אִמּוֹ

וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ

וְהָיוּ (שְׁנֵיהֶם)   לְבָשָׂר אֶחָד׃

25 וַיִּהְיוּ [שְׁנֵיהֶם] עֲרוּמִּים   הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ

וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ׃

3,1 וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם   מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה

אֲשֶׁר עָשָׂה יַהְוֶה אֱלֹהִים   וַיֹּאמֶר (הַנָּחָשׁ) אֶל־הָאִשָּׁה
אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים   לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ הַגָּן׃
2 וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחָשׁ   מִפְּרִי עֵץ־הַגָּן נֹאכֵל׃
3 וּמִפְּרִי הָעֵץ   אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן   2 + 2
אָמַר אֱלֹהִים   לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ   2 + 2
וְלֹא תִגְּעוּ בּוֹ   פֶּן־תְּמֻתוּן׃   2 + 2
4 וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ [אֶל־הָאִשָּׁה]   לֹא־מוֹת תְּמֻתוּן׃   2 + 2
5 כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים   כִּי בְּיוֹם   2 + 2 + 2
אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ
וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם   וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים
יֹדְעֵי טוֹב וָרָע׃   2 + 2 + 2
6 . . . . וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה   כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל
וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם   וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל
וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל   וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ [עִמָּהּ] וַיֹּאכַל׃
7 וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם   וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם
וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה   וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת׃
8 וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יַהְוֶה [אֱלֹהִים]   מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם
וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ   מִפְּנֵי יַהְוֶה [אֱלֹהִים] בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן׃
9 וַיִּקְרָא יַהְוֶה [אֱלֹהִים] אֶל־הָאָדָם   וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה׃ 10 וַיֹּאמֶר
אֶת־קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בַּגָּן   וָאִירָא כִּי־עֵירֹם אָנֹכִי [וָאֵחָבֵא]׃
11 וַיֹּאמֶר (יַהְוֶה אֱלֹהִים)   מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵירֹם אָתָּה
הֲמִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ   לְבִלְתִּי אֲכָל־מִמֶּנּוּ אָכָלְתָּ׃
12 וַיֹּאמֶר הָאָדָם (לְיַהְוֶה)
הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי   [הִיא] נָתְנָה־לִּי מִן־הָעֵץ וָאֹכֵל׃
13 וַיֹּאמֶר יַהְוֶה [אֱלֹהִים] לָאִשָּׁה   מַה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר [הָאִשָּׁה]
הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל׃   14 וַיֹּאמֶר יַהְוֶה [אֱלֹהִים ׀] אֶל־הַנָּחָשׁ
כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת   אָרוּר אַתָּה   2 + 2
מִכָּל־הַבְּהֵמָה   וּמִ[כֹּל] חַיַּת הַשָּׂדֶה   2 + 2
עַל־גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ   וְעָפָר תֹּאכַל   2 + 2 + 2
כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ׃
15 וְאֵיבָה ׀ אָשִׁית בֵּינְךָ   וּבֵין הָאִשָּׁה   2 (?) + 2
וּבֵין זַרְעֲךָ   וּבֵין זַרְעָהּ   2 + 2
הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ   וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב׃

16	אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר		
	הַרְבָּה אַרְבֶּה	עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹ(י)נֵךְ	2+2
	בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים		
	[וְ]אֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ	וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ׃	2+2
17	וּלְאָדָם אָמַר		2
	כִּי שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ	וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ	2+2
	אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר	לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ	2+2
	אֲרוּרָה הָאֲדָמָה	בַּעֲבוּרֶךָ	2+2
	בְּעִצָּבוֹן תֹּאכֲלֶנָּה	כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ׃	2+2
18	וְקוֹץ וְדַרְדַּר	תַּצְמִיחַ לָךְ	2+2
	וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה׃		
19	בְּזֵעַת אַפֶּיךָ	תֹּאכַל לֶחֶם	2+2
	עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה	כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ	2+2
	כִּי עָפָר אַתָּה	[וְ]אֶל־עָפָר תָּשׁוּב׃	2+2
20	וַיִּקְרָא הָאָדָם	שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה	2+2
	כִּי הִיא הָיְתָה	אֵם כָּל־חָי׃	2+2
21	וַיַּעַשׂ יַהְוֶה [אֱלֹהִים] לְאָדָם	וּלְאִשְׁתּוֹ כָּתְנוֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם׃	
22	וַיֹּאמֶר [׀ יַהְוֶה אֱלֹהִים] הֵן הָאָדָם	הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ	
	לָדַעַת טוֹב וָרָע		
	וְעַתָּה ׀ פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ	וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים	
	וְאָכַל וָחַי לְעוֹלָם׃		
23	וַיְשַׁלְּחֵהוּ יַהְוֶה [אֱלֹהִים] מִגַּן־עֵדֶן	לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה [אֲשֶׁר] לֻקַּח מִשָּׁם׃	
24	וַיְגָרֶשׁ אֶת־הָאָדָם	וַיַּשְׁכֵּן (אוֹתוֹ)	2+2
	מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן	(וַיָּשֶׂם) [אֶת־]הַכְּרֻבִים	2+2
	וְ[אֵת] לַהַט הַחֶרֶב	הַמִּתְהַפֶּכֶת	2+2
	לִשְׁמֹר אֶת־דֶּרֶךְ <—>	עֵץ הַחַיִּים׃	2+2

Die metrische Analyse der Paradiesesgeschichte und des Sündenfalles (Gn 2, 5—3, 24), wie sie von Sievers (Metrische Studien II) geboten wurde, mufste wegen ihrer Unvollkommenheit Mifstrauen erwecken. Seine „Siebener“ sind so gekünstelt, vereinigen einerseits soviel Heterogenes und trennen anderseits soviel Zusammengehöriges, dafs sie wenig Anklang finden konnten. Dagegen hat E. Weber (ZatW 1914, 81 ff) in 2, 5—24 richtig viele zweihebige Stichen erkannt. Aber auch

seine Analyse kann nicht befriedigen; denn in 2, 5—24 nimmt er neben den Versen viel Prosa an, und im Kap. 3 ist nach ihm die Prosa überhaupt vorherrschend. Weil jede Text- und Quellenkritik unvollständig bleiben mufs, wenn sie die Metrik unberücksichtigt läfst, wird hier ein neuer Versuch metrischer Analyse gemacht, in dem das Zusammengehörende nicht getrennt und das Getrennte nicht zusammengeworfen werden soll. Die Gegner des Metrums werden darin wenigstens einen Rhythmus konstatieren können.

Wie der vorliegende Text zeigt, haben wir es mit zwei- und dreihebigen Stichen zu tun und zwar so, dafs im 2. Kapitel die zweihebigen überwiegen, im 3. Kapitel dagegen die dreihebigen Stichen fast ebenso zahlreich sind wie die zweihebigen.

Die gröfste Schwierigkeit bieten die Gottesnamen, die das Metrum oft stören, und es ist eine Frage, welcher von den Namen ursprünglich ist, wenn einer von ihnen den Vers überfüllt. Ich glaube nun auf Grund der metrischen Analyse sagen zu können, dafs in den zweihebigen Stichen אלהים und in den dreihebigen יהוה ursprünglich ist. In 2, 21 22 und in 3, 1[c], welche dreihebig sind, steht nämlich יהוה אלהים und mufs dort wegen des Metrums bleiben. Danach kannte der in dreihebigen Stichen schreibende Erzähler die Namen יהוה אלהים. Mehrere Male können aber beide Namen nicht verbleiben, und dann ist natürlich יהוה zu behalten. Dem widerspricht nicht 3, 1[e], wo in 3 + 3 אלהים gebraucht wird, weil dort die Schlange spricht, die Gott selbstverständlich nur אלהים nennt. In 3, 3, wo zweihebige Stichen sind, lesen wir nur אלהים. Demnach ist dieser Gottesname der des in zweihebigen Stichen erzählenden Verfassers. Bei der Vereinigung der Teile wurden dann, um auszugleichen, meistens beide Namen gesetzt. Wahrscheinlich ist es nicht auf einmal geschehen, da die LXX in 2, 5 7 9 (19 21) nur ὁ θεός setzt, obgleich der massoretische Text יהוה אלהים hat.

In bezug auf die jetzt herrschende Quellenkritik folgt aus der vorliegenden Analyse, dafs 2, 11—14 (die Beschreibung der Paradiesesflüsse) ganz im Metrum der sie umgebenden

Verse geschrieben ist, daher nicht ein späterer Einschub sein muſs. Ferner deutet die Metrik an, daſs der Lebensbaum und der Baum des Wissens (2, 9) im richtigen Metrum erwähnt werden, daher keiner der Bäume zu streichen ist. In V. 8 ist nicht eine andere Quelle; in V. 24 ist alles in Ordnung, und der Schluſs ist nicht einer anderen Quelle zuzuweisen; in 3, 6 muſs das „prächtig zu betrachten“ bleiben, und auch an 3, 19 ist nicht zu rütteln. Dagegen deutet das Metrum an, daſs 2, 6 (3 + 3) eine Parallele zu 2, 10 (2 + 2) und 3, 23 (3 + 3) eine solche zu 3, 24 (2 + 2) sein kann.

Für die Textkritik folgt aus der Analyse, daſs die LXX in 2, 15 mit Recht אשר יצר einsetzen, in 2, 19 עוֹד, in 2, 24 שניהם, in 3, 1 הנחשׁ, in 3, 24 אותו und וַיָּשֶׂם. Die Vulgata ist ganz im Recht, wenn sie „paradisus voluptatis“ übersetzt und wenn sie 3, 13 האשה und in 3, 22 יהוה אלהים ausläſst. Die Peschitto setzt in 3, 11 richtig wenigstens יהוה ein.

Die soeben angeführte Liste zeigt, daſs die von der Metrik geforderten Änderungen zum Teil in den alten Versionen begründet sind. Einige andere sind bereits von den Kommentatoren richtig vorgeschlagen worden aus Gründen, die mit der Metrik nichts zu tun haben; so עפר in 2, 7, האדם נפש חיה in 2, 19 und הנהר in 2, 11. Die übrigen Textänderungen sind von denen, die tatsächlich auch sonst oft vorgenommen werden müssen. וָאֵחָבֵא in 3, 9 ist aus וַיִּתְחַבֵּא in 3, 8 entstanden; עַל־כֵּן in 2, 23 wurde wegen des zu Anfang des folgenden Verses stehenden עַל־כֵּן leicht übersehen; der Einschub von בארץ (2, 5), מעדן (2, 10), וְהיה (2, 10), הארץ (2, 11), עמה (3, 6), היא (3, 12) ist leicht zu erklären. Daſs ־אֶת, אֲשֶׁר, כל häufig später in den Text eingesetzt wurden, wird jetzt vielfach auch von anderen Metrikern angenommen. כִּי ist 2, 17^{d} und 3, 5^{b} akzentuiert, weil es emphatisch als „wahrlich“ gebraucht wird. Ob שָׁם 3, 20 zu verbleiben hat, ist fraglich, da es in שם הנהר 2, 11 13 14 akzentuiert ist. Nach Is 60, 18 und Num 32, 41 könnte man hier einfach אִשְׁתּוֹ lesen. Zu מִפְּנֵי 3, 8 ohne Hebung vgl. mein „Deboralied“ S. 22. In 3, 17^{b} ist für לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ vielleicht אֶל אִשְׁתֶּךָ zu lesen. Zu אָשִׁית in 3, 15^{a}

ist das Pasekzeichen zu beachten. Die richtige Lesart גַּן־עֵדֶן steht 2, 15 und 3, 23; demnach ist גַּן־בְּעֵדֶן 2, 8 und מֵעֵדֶן 2, 10 nicht richtig.

Zum Wörterbuch der griechischen Bibel.

Ἐνώπιος—ἐνώπιον: Zu den BZ VIII (1910) 263 ff mitgeteilten Belegen kann noch folgender sehr frühe hinzugefügt werden: Ehreninschrift von Karthaia auf Keos (Bull. corr. héll. XXX, 1906, Nr 18, S. 95 ff) von ca 260 v. Chr. Darin wird zur Begründung der Ehrung mitgeteilt, daſs der Feldherr des Ptolemäus II. Philadelphus (285—247), Patroklus, dem Epiteles, der sein Mobiliar verloren hatte, es zum Teil zurückerobert, zum Teil bezahlt habe: [8] . . . . . . ἀποβαλόντος Ἐπιτέλους τὰ ἐκ τῆς οἰκίας τῆς ἐπὶ τοῦ ἀγροῦ πᾶ-[9]σαν σπουδὴν καὶ ἐπιμέλειαν πεποίητα[ι] καὶ ἀνασέσωικεν, ὧν μὲν [10] ἐνελάβετο ἐνώπιος αὐτὰ ἀπέδωκε, τῶν δὲ εἰσπέπραχε τὴν τ[ι]μὴν . . . (vgl. dazu Ex 33, 11). — Auch BGU IV 1038 (nach Antonin) gibt zwei Belege: Z. 17 . . .] τῶν γραμμάτων τούτων ἀντίγραφον τῇ ἐν[ε]χυραζ[ομένῃ] ἐνωπίῳ ἵν' εἰδῇ und Z. 28 . . .] . . . Σαραπιάδι ἐνωπ[. . . (zu ergänzen -ίῳ oder -ιον).

Πορφυρόπωλις Apg 16, 14: Die Lexika geben als einzige Belegstelle die ergänzte Inschrift CIG 2519 Μάρ[κ]ου Σπεδίου Νάσωνος πορφυροπώλου Ἐλπίδος Σπεδίας πορφυροπώ[λιδος]. Die Maskulinform (-πώλης) ist öfters belegt, auch in parallelen Ausdrücken (ἱματιοπώλης, ἰχθυοπώλης usw.; vgl. Mayser, Gramm. d. griech. Pap. aus d. Ptolemäerzeit I S. 424; Wilcken, Griech. Ostraka II S. 668—695). Für die Femininform konnte bisher noch kein weiterer Beleg beigebracht werden; doch finden sich die analogen Bildungen ζυθόπωλις (Bierverkäuferin) BGU 38, 18 (1. Jahrh. n. Chr.) und ἰχθυόπωλις Plutarch Vita X orat. p. 849 D: ἐποιεῖτο τὸν περίπατον τῇ ἰχθυοπώλιδι [scil. ἀγορᾷ] ὁσημέραι.

Ποταμοφόρητος: Zu den BZ VI (1908) 171 und VII (1909) 48 mitgeteilten Belegen seien noch notiert:

1. Pap. Straſsburg I (1912 ed. Preisigke) Nr 5 (dazu Emendation von Wilcken, Arch. f. Pap. V 254 f) v. J. 262 n. Chr. In dem Prozeſsprotokoll sagt der Anwalt des Klägers: Auch wenn sein Pachtland durch die Überschwemmung geschädigt wurde, indem Stücke davon vom Wasser weggerissen wurden (Z. 10: τῆς γῆς ταύτης [πο]ταμοφορήτου γενομέν[ης]), so hat er trotzdem sein Pachtgeld an den Staat bezahlt. Damit vergleicht Wilcken auſser P. Amh. 85 (BZ VI 171) noch Herodot II 109: ἐὰν δέ τινος τοῦ κλήρου ὁ ποταμός τι παρέλοιτο . . . Eine weitere Parallele findet sich BGU III Nr 837 (201 n. Chr.) Z. 14 f: ἐὰν δέ τις ἄβροχος ἢ καθ' ὕδ[α]τος γένηται, παραδεχθ(ῆναί) μοι . . .

2. Pariser Zauberpapyrus (ed. Wessely, Denkschr. d. Wien. Ak. philos.-hist. Kl. XXXVI, 1888, 44 ff), geschrieben im 4. Jahrh. n. Chr.; eine Beschwörung des Osiris (Z. 870—877) lautet: . . . . . επακουσον μου της αγι|ας μου φωνης οτι επικαλουμαι σου τα αγια | ονοματα και δηλωσον μοι περι ου θελω | πραγματος δια του ανθρωπου η παιδιου | επει ουκ αρκεσομαι σου τα αγια και αμιαν|τα ονοματα ελθε μοι ο γεναμενος εσιης | και ποταμοφορητος εμπνευσον τω αν|θρωπω η παιδι περι ου πυνθανομαι.

Kirchhofen (Baden). A. Wikenhauser.

Das Comma Johanneum bei den Griechen.

Von Dr Aug. Bludau, Bischof von Ermland, Frauenburg Ostpr.

Wir werden uns nicht wundern, bei dem hl. Johannes Chrysostomus, „dem grofsen Lehrer des Erdkreises" (Theod. HE 5, 34), in Anbetracht der vorzugsweise ethisch-paränetischen Tendenz seiner Schriften das CJ nicht anzutreffen, obwohl er gerade in der Hl. Schrift eine seltene Meisterschaft zeigt; Porson[1] findet nur drei direkte Zitate aus 1 Jo (2, 20; 5, 16 20) in den Werken des Heiligen. Die katholischen Briefe hat er nicht erklärt; Katenenfragmente zu ihnen sind nachweislich fast ohne Ausnahme anderweitigen noch erhaltenen Schriften entlehnt[2]. In der Rede gegen die Anomöer für die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater findet unsere Stelle keine Verwendung. Forster aber findet wie immer zahlreiche Belegstellen in den Werken des Chrysostomus; allerdings sind die vorgeführten Homilien meistens nicht echt, sollen aber aus der Zeit des Heiligen stammen.

Eine deutliche Anspielung soll die Hom. in illud: In principio erat verbum 2, an einem Osterfeste im Jahre 380 oder 381 in Konstantinopel gehalten, verraten in den Worten: „einer ist, der genannt wird der Vater und der Sohn und der Hl. Geist" (M 63, 545); κέκληται deute auf ein Schriftwort hin, natürlich auf 1 Jo 5, 7, „das Zeugnis Gottes", wie es V. 9 heifse. Aber in 1 Jo 5, 9 ist ja Inhalt dieses Zeugnisses Gottes nicht die Trinität, sondern die Gottessohnschaft Jesu! — Auch der Schlufs der Homilie führe auf das CJ: „denn es mufs dem

---

[1] 71 n. 11.

[2] Siehe Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III 338; Haidacher, Chrysostomus-Fragmente zu den kath. Briefen, in ZkTh 26, 1902, 190—194.

apostolischen Reigen die Hl. Dreifaltigkeit Platz machen, welche der Vater verkündigt. Die Dreiheit der Apostel ist der Zeuge der himmlischen Dreiheit“ (M 550). Das Zeugnis der drei Apostel auf Erden stelle vor das Zeugnis der himmlischen Trias (p. 202). Nun fehlt aber: „auf Erden“, und es ist gar nicht die Rede von den drei Zeugen im Himmel, sondern der Text lautet: τριὰς ἀποστόλων, μάρτυς τῆς οὐρανίου τριάδος; damit ist nur gesagt, daſs die drei Apostel, von denen Schriftstellen in der Homilie zitiert werden (Joh., Paul., Petr.), die himmlische Dreiheit bezeugen. — Forster p. 91 f bringt es fertig, auch aus der Erklärung des hl. Chrysostomus zu Jo 5, 31 in Hom. 40 das CJ herauszulesen. Der Herr beruft sich, so erklärt der Heilige, in 5, 31 auf drei Zeugen: die Werke, die von ihm verrichtet, das Zeugnis des Vaters und die Predigt des Johannes (M 59, 230). Dieses Zeugnis des Täufers aber war nicht das eines Menschen, sondern das Gottes, der ihn gesandt hatte (Jo 1, 33). Weil es nun in Hom. 41, 1 heiſst: „Er erinnerte an die Stimme des Johannes und das Zeugnis Gottes und das seiner Werke“ (M 235), soll eine Anspielung an die drei himmlischen Zeugen vorliegen! —

Eine „literal accommodation“ und somit „virtual quotation“ findet Forster p. 73 auch in Or. adv. Jud. 1, 1: κάτω τρεῖς μάρτυρες, ἄνω τρεῖς μάρτυρες, τὸ ἀπρόσιτον τῆς τοῦ θεοῦ δόξης δηλοῦντες (M 48, 844). Die drei die Unzugänglichkeit der göttlichen Majestät dartuenden Zeugen sind jedoch auf Erden: Isaias (53, 8), David (Ps 138, 6 14), Paulus (Rom 11, 33); im Himmel: der Engelchor (Lk 2, 14), die Seraphim (Is 6, 3) und die Cherubim (Ez 3, 12).

Höchst merkwürdig ist Forsters Argumentation p. 205 bis 209, wo er die Homilie unter den Werken des Chrysostomus: In illud: Memor fui Dei (Ps 76, 4) für seinen Zweck verwendet. Der Redner behandelt das Geheimnis der Menschwerdung, nicht das der Trinität, wie Forster behauptet. Den Juden gegenüber führt er Stellen aus dem AT an (Sap 3, 13; Is 7, 14; Ps 131, 6): Salomon, Isaias, David sind die in Dt 17, 6; 19, 15 verlangten drei Zeugen; noch viel mehr könnte er an-

führen, denn alle Propheten haben vom Messias geweissagt. Eine Reihe von Weissagungen des AT und ihre Erfüllung im NT zeigt er auf und ebenso zahlreiche Beispiele, die, was dort nur in schwachen Umrissen und Konturen angedeutet ist, hier in kräftigen Linien und Farben schildern, und schliefst sie mit den Worten: „Dort sind drei Grofse dargestellt, die des Erlösers Namen haben, die das Gepräge der glorreichen Dreifaltigkeit offenbaren, drei mächtige Heilige, denn durchaus gehörten sie nicht zu den Geringen und Unberühmten; Jesus, der Sohn des Josedek, war grofs unter den Priestern. Dann jene drei glaubwürdigen Zeugen, welche das Vorbild der Hl. Dreifaltigkeit verherrlichen" (M 61, 693). Mag der Redner bei den zuletzt genannten Zeugen immerhin auf Salomon, Isaias, David, wie Forster meint, zurückblicken, die drei Grofsen, die des Erlösers Namen tragen, sind diese nicht, sondern aufser Jesus Sirach der vorher genannte Josue (LXX Ἰησοῦς), Sohn Nuns, „der die Könige Palästinas bestrafte", während Jesus, der Sohn Gottes, „die Könige des Erdkreises verherrlichte", und Josue, Sohn Josedeks, ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας (Zach 3, 1). Da nun hier von drei grofsen Zeugen gesprochen wird und auch von der Hl. Dreieinigkeit, die sie abbilden, sei der Schlufs auf 1 Jo 5, 7 unvermeidlich („unequivocally and inevitably"). Weil der Homilet in seiner Ausführung den Elias mit Johannes ὁ πάρθενος vergleiche, seine Himmelfahrt auf feurigem Wagen mit dem Ruhen des Johannes an der Brust des Herrn in Parallele bringe und das Zelt des Zeugnisses dem Zelte des Pastophorions, d. h. „dem Tempel des Zeltes des Zeug nisses im Himmel" (Apk 15, 5) gegenüberstelle, denke er auch bei den Zeugen an die himmlischen in 1 Jo 5, 7! Die ganze Argumentation ist mehr als phantastisch. Übrigens hat der Redner bei παστοφόριον gar nicht das „Zelt des Himmels" im Auge, sondern das Pastophorion[1] der christlichen Basilika.

Nicht wenig stolz ist Forster p. 95—105 darauf, eine griechische Autorität für den Vers gefunden zu haben in einem

---

[1] Siehe über dieses Schmid in Kraus' RE II 588.

ephesinischen Prediger, der in einer dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Homilie: In laudem S. Johannis Theologi auch den Text 1 Jo 1, 5 paraphrasiert: „Licht ist der Vater, Licht der Sohn, Licht der Hl. Geist. Licht ist der Vater, denn er ist wahrer Gott, ... der Sohn, denn aus dem Vater erstrahlte er, der Hl. Geist, denn aus dem Vater geht er hervor und deshalb ist er wahrer Gott. Der Apostel wird es mir bezeugen (es folgen 1 Jo 1, 5; Jo 1, 8 9; 8, 12; 10, 38; Ps 35, 10). Licht ist der Vater. ... Es bleibe uns also, Brüder, der Glaube unzerreifsbar (ἀῤῥαγής), die Trinität unzertrennlich (ἀχώριστος τριάς; M 61, 720).“ Die dreimalige Applikation von „Licht“ auf die drei göttlichen Personen sei eine tatsächliche Anerkennung des fraglichen Verses, in dem allein in 1 Jo die Trinität genannt sei. „Bleiben“ komme 21-mal im Briefe vor, ἀχώριστος τριάς habe eine direkte Beziehung zu 1 Jo 5, 7. Die weitere Ausführung des Redners bestätige dieses Ergebnis. Er führt nämlich auch an Sir 4, 12: „Die dreifache (ἔντριτον) Schnur ist nicht zu zerreifsen“ (διαῤῥαγήσεται), und bezieht dieses Wort auf die Trinität; ἔντριτον erinnere sofort an οἱ τρεῖς ἕν, folglich bestätige das Zitat aus dem AT ein unmittelbar vorhergehendes, verschwiegenes aus dem NT. „It is impossible to overrate the felicity of the above quotation“ (p. 101).

Noch andere Stellen aus Pseudo-Chrysostomus müssen als Beweise herhalten. In einer Homilie de sancta Trinitate 1 heifst es: „Siehe, ich bitte dich, die Zeugnisse der heiligen und gleichwesentlichen Dreifaltigkeit und verehre sie richtig, damit du nicht zugrunde gehest“ (M 48, 1087). Dieser Gedanke, so meint Forster 72, existiere nur in 1 Jo 5, 7. Aber die Zeugnisse sind ja die Schriftstellen, die zum Beweise für das Dogma der Trinität vom Redner angezogen und erklärt werden: Gn 1, 26; Ps 32, 6; Jo 1, 1; 4, 24; Job 27, 2 3 ... Der Redner fährt fort: „Wie nun nicht gestattet ist, vom Vater zu sagen, dafs er nicht ist wahres Licht, und vom Sohne, dafs er nicht wahrer Gott ist, denn er sagte selbst: ich bin die Wahrheit (Jo 14, 6), so auch vom Hl. Geist, denn er ist der

Geist der Wahrheit. Durch diese Zeugnisse lerne verehren die unteilbare Dreifaltigkeit“ (M 1089). Weil der Prediger 1 Jo 1, 5 und Jo 1, 9 zitiere, sei kein Grund, daran zu zweifeln, daſs er die Einführung der drei Personen als Zeugen von der einzigen Stelle hernahm, wo sie als solche genannt werden (p. 72). — Wir brauchen nur den Beweisgang des Redners zu prüfen, um die Argumentation Forsters als hinfällig zu erkennen. Der Redner widerlegt den aus Jo 17, 3 („durch den alleinigen wahren Gott“) hergenommenen Einwand gegen die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes durch das Gegenargument: Vom Sohne wird gesagt: „er war das wahre Licht“, vom Vater nur: „Gott ist Licht“; wenn nun nicht gestattet ist zu leugnen, daſs der Vater „wahres Licht“, so auch nicht vom Sohne, daſs er „wahrer Gott“ sei, und dies auch nicht vom Hl. Geiste. Die Zeugnisse sind nämlich Jo 14, 6; 1, 9; 1, 1, welche Schriftstellen am Schlusse des Beweisganges zusammengestellt werden.

Auch in der Hom. in Ps 96 unter den Spuria des Chrysostomus trifft Forster p. 270 das CJ an: „als die Fülle der Erkenntnis kam, da wurde das dritte zugefügt, und es ist ein Maſs zwar, dreimal aber zugefügt, d. i. des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes eine Gottheit, eine Macht, eine Gewalt, in drei Namen verkündigt“ (M 55, 610). Ez 47, 3ff von der Taufe deutend sieht der Homilet durch die Meſsschnur die Hl. Dreieinigkeit angekündigt. Nach Forster soll κηρυττομένη ein Schriftwort, natürlich wieder 1 Jo 5, 7, anzeigen. Das wird bewiesen aus Hom. in illud: in qua potestate haec facio 6, die von Haidacher[1] Severian von Gabala zugesprochen wird; hier werde nämlich Johannes genannt: ὁ κήρυξ, ὁ ταῦτα κηρύξας ... ἐν τῇ ἐπιστολῇ, und hinzugefügt: διὰ τῆς ἐπιστολῆς κηρύττει θεολογῶν (M 56, 424).

Einer der Nachfolger des hl. Chrysostomus, Proklus, seit 434 Patriarch von Konstantinopel, soll nach Forster p. 94 in einem Panegyrikus auf den hl. Johannes diesen förmlich

---

[1] ZkTh 32, 1908, 410—413.

zum „Augenzeugen des Zeugnisses der drei Zeugen im Himmel machen“, „ihn auf die Szene stellen, die in 1 Jo 5, 7 beschrieben ist“. Wir sind gespannt, die Stelle kennen zu lernen; sie lautet: „Er sah den Hl. Geist mit Vater und Sohn angebetet, die Dreiheit in der Einheit verherrlicht und in drei Personen geteilt und durch die Natur geeint“ (M 65, 804). Das soll eine Paraphrase unseres Verses sein; dem Redner schweben Ausdrücke in johanneischen Schriften vor, wie εἶδε Apk 1, 2, ἐθεασάμεθα 1 Jo 1, 1. „Der Schlufs scheint unvermeidlich und entscheidend: Proklus hatte den fraglichen Vers vor sich!“ (p. 95). Schauen wir näher zu, so bemerken wir, dafs der Redner in einer Osterpredigt über Jo 1, 14 handelt und ausführt, dafs der Evangelist sich im Prolog zu himmlischen Regionen, in die Räume der Ewigkeit erhebe und dort schaue Gott den Dreieinen.

Maximus Confessor, „einer der ersten und glorreichsten Bannerträger der kirchlichen Christologie im Kampfe gegen den Monotheletismus“[1], und Johannes von Damaskus, welcher die Lehren der Vorzeit zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen sich bemühte, erwähnen die Stelle nirgends. Letzterem hätte sich sicher reichliche Gelegenheit hierzu geboten, sowohl in der „Quelle der Erkenntnis“ als auch in der Abhandlung „über die Hl. Dreieinigkeit“ oder in dem Traktat über das Trishagion[2]. In letzterem zitiert er, wo er den Unterschied zwischen τρεῖς und τρίς bespricht, auch 1 Jo 5, 8: „So sagen wir drei Menschen und drei sind, die Zeugnis geben, das Wasser und das Blut und der Hl. Geist“ (M 95, 29). Travis[3] führt noch eine Stelle aus Werken des Damaszeners an, die sich jedoch weder in der Gesamtausgabe der Werke von Mich. Le Quien (Paris 1712), noch in dem Abdruck von Migne findet, aber sehr ähnlich ist einer Stelle in Gregors von Nazianz Or. 31, 16 (M 36, 152)[4].

---

1 Bardenhewer, Patrologie³, Freiburg i. Br. 1910, 497.
2 Siehe L. Janssens, Summa theologica III, Friburgi Brisg. 1900, 146.
3 Letters to Gibbon³ 1794, App. n. XVIII 16.
4 Siehe Martin, Intr. 40, n. 1.

Germanus, Patriarch von Konstantinopel († 733), erblickt in den Elementen der hl. Eucharistie Brot, Wein und Wasser ein Symbol der Trinität, was ihn an 1 Jo 5, 8 (nicht 7) denken läſst; Rerum eccles. contemplatio, M 98, 449[1]. Forster entdeckt p. 24 noch eine andere Bezugnahme auf den Vers bei Germanus. Von dem Trishagion redend zitiert Germanus Stellen aus Gregor von Nazianz: διαίρειται γὰρ ἀδιαιρέτως καὶ συνάπτεται διῃρημένως; „kaum fange ich an das eins (τὸ ἕν) zu erwägen, sofort werde ich von den drei (τοῖς τρισίν) umstrahlt; kaum fange ich an τὰ τρία zu zerlegen, so werde ich auf das eins (εἰς τὸ ἕν) zurückgeführt“. Für Forster ist dieses τὰ τρία ἕν wiederum „a tacit quotation“ von 1 Jo 5, 7. Der Verf. fährt fort: „Niemand aber, der diese Zeugnisse des Trishagion höre, möge glauben, das Trishagion nehme seinen Anfang von der Menschwerdung Christi unseres Gottes.“ Diese μαρτυρίαι erinnern Forster wiederum an die μαρτυροῦντες in V. 7, obwohl sie doch nach dem Zusammenhang deutlich auf die vorhergehenden Schriftzitate und die Stellen aus Gregor zu beziehen sind.

Elias von Kreta im 10. Jahrhundert hat in seinen Scholien zu 19 Reden Gregors von Nazianz zu 1 Jo 5, 8 in Or. 31 keine Bemerkung gemacht (M 36, 832).

Von den Verteidigern der Echtheit des CJ wird häufig eine Stelle aus dem merkwürdigen Dialog „Philopatris“, einer Nachahmung der Dialoge Lucians, herangezogen[2], über dessen Abfassungszeit und Zweck noch immer die verschiedensten Hypothesen aufgestellt sind[3]; das 10. Jahrhundert hat als Zeit der Abfassung die meisten Stimmen für sich[4]. Der Dialog hat folgenden Inhalt. Zwei Freunde, Triephon (ein

---

[1] Die Echtheit der Schrift ist sehr zweifelhaft.

[2] So von Kettner, Historia dicti Johannei de SS. Trinitate I Joh. c. V, v. 7 per multa saecula omissi .... Francf.-Lips. 1713, 15 sq; Maffei 28 sq; Knittel 109—112; Burgess, Vind. 143 150 ff; Forster 29—35.

[3] Siehe Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oström. Reiches 527—1453, München 1897, 188 f; Christ, Geschichte der griech. Litteratur³, München 1898, 747.

[4] v. Dobschütz in PRE³ XV 363.

Christ) und Kritias (ein Heide), treffen einander. Letzterer kommt wie rasend aus einer Christenversammlung, der er aus Neugier beigewohnt hatte, und will nun seinem Freunde die Torheiten melden, die er hier mitangehört habe. Dies benutzt Triephon, um die Schändlichkeiten des Zeus aufzuzählen. Nun will Kritias bei Apollon schwören, aber der Christ führt dessen Schändlichkeiten an, und so der Reihe nach bei allen Göttern, bei denen Kritias schwören will. Am Schlusse dieser Polemik lehrt Triephon den dreieinigen Gott. Kritias fragt, bei wem er denn schwören solle. Die Antwort lautet: „Bei dem in der Höhe thronenden Gott, dem grofsen, unsterblichen, himmlischen, bei dem Sohne des Vaters, dem Geist, der vom Vater ausgeht, eins aus drei und drei aus eins (ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία); denk, diese seien Zeus; glaub, dieser sei Gott." Kritias: „Du lehrst mich rechnen, und der Schwur ist ein arithmetischer, denn du rechnest wie Nikomachus aus Gerasa. Doch ich verstehe nicht, was du sagst: eins drei, drei eins (ἓν τρία, τρία ἕν)! Meinst du die Tetraktys des Pythagoras oder die Ogdoas und Triakas?"[1] Dafs der Verfasser des Dialogs hier ex communi Christianorum doctrina spricht und bei den Christen gebräuchliche Termini anwendet, sollte nicht geleugnet werden. Mit Eugenius Bulgaris[2] können wir den Dialog „Philopatris" verabschieden: „Sed gentilem illum auctorem relinquamus, qui forsitan non ex Joannis epistola sed ex propalato jam tunc Christianorum dogmate — unitatem naturae — cum Trinitate subsannare scurriliter intendebat."

Knittel glaubte in einem Ms der Wolfenbütteler Bibliothek bei Johannes Mauropus, der etwa um 1027 Metropolit von Euchaïta (Helenopontus) wurde, unsere Stelle angetroffen zu haben. Sie soll sich finden in einer Rede auf das gemeinsame Fest der Heiligen Basilius, Joh. Chryso-

---

[1] Luciani Samosat. Opp. ed. Dindorf, Lips. 1858, III 283. Joh. Frid. Reitzius in Opp. Lucian., Amstelod. 1743 notiert: „conf. Joann. V 7, ubi haec sententia."

[2] Bei Matthaei, Epistolae cathol., Rigae 1782, praef. p. LVIII.

stomus und Gregor am 30. Januar. Es heiſst hier[1]: „Gott ungezeugt ist der Vater, Gott aber gezeugt der Sohn, und Gott ausgehend der Hl. Geist. Dieselben sind drei und einer (οἱ αὐτοὶ τρεῖς καὶ εἷς).... Drei Personen, nicht Götter, ein Gott aber, weil ein und dieselbe Gottheit weder die Personen vereint zu ihrer Einheit, noch wiederum durch jene vervielfältigt wird wegen der Mehrheit.“ Weiter sagt der Redner mit Bezugnahme auf die drei Tagesheiligen: „Die Hl. Deieinigkeit muſste eine ihr gleiche Anzahl Verehrer darstellen und ihrem Plane gemäſs wiederum Menschen schaffen nach ihrem eigenen Bilde und Gleichnisse ..., die drei die drei (Heiligen), daſs sie solche und Gott in allem ähnlich wären, wie auch ein drittes in Absicht der Übereinstimmung (καὶ τρίτον κατὰ τὴν σύμπνοιαν).“ Damit wird gesagt: So wie die drei, Vater, Sohn und Hl. Geist, eins sind und übereinstimmen, so sind es auch diese drei Heiligen. Michaelis[2] bemerkt hierzu: „Daſs Maurop über die Dreieinigkeit gesprochen, sehe ich wohl, aber den Beweis für 1 Jo 5, 7 kann ich nicht finden. Anspielung soll es sein. Aber nach meinem Gefühl hatte Maurop das alles sagen können, ohne 1 Jo 5, 7 zu kennen.“ Daſs Knittel hier ein Zitat des CJ fand, nennt Lagarde[3] „eine Leistung“.

Die Echtheit des schon im J. 1532 (ed. Verona) unter des Ökumenius, Bischofs von Trikka, Namen herausgegebenen Kommentars zur Apg und den Briefen unterliegt schwerwiegenden Bedenken. Die Kommentare gehören anonymen Kompilatoren an, welche gegen Ende des 10. Jahrhunderts schrieben[4]. Das CJ im ersten Johannesbrief fehlt (M 119, 676).

Theophylakt, Erzbischof von Bulgarien, übergeht in seinem Kommentar zu 1 Jo die Stelle (M 126, 61). In der

[1] Siehe Joh. Euchaitarum Metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt, Joh. Bollig descripsit, Paul. de Lagarde edidit (Abh. d. Gött. Gel. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 28), Gottingae 1882, 111.

[2] Neue orient. Bibliothek II (1786) 127.

[3] GGA 1885, I 79.

[4] Pétridès in Échos d'Orient VI, 1903, 307. Nach Fr. Diekamp, Mitteilungen über den neugefund. Commentar des Ökumenius zur Apk (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 43 [1901] 1046 ff schrieb Ökumenius gegen 600.

Note zu 1 Jo 5, 8 in Opp. Theoph. von Foscari (Venetiis 1758) wird auf die Echtheit des CJ hingewiesen und die Arbeit von Ben. Maria de Rubeis gerühmt. Die Erklärung der katholischen Briefe bei Theophylakt und Ökumenius stimmt ziemlich wörtlich überein; ob der angebliche Ökumeniustext in Wirklichkeit der Theophylakts ist, oder dieser eine Kopie des Ökumenius, mufs vorläufig dahingestellt bleiben[1].

Euthymius Zigabenus, der gelehrte Verfasser der im Orient zu hohem Ansehen gelangten Panoplia dogmatica, gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des 12. Jahrhunderts. Das Werk wurde zuerst zu Tergovist in der Walachei 1710 gedruckt. In dieser Edition wird Tit. 12 fol. 112 1 Jo 5, 6—9 zitiert, auch V. 7: ὅτι τρεῖς εἴσιν οἵ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἵ τρεῖς ἕν εισι. Καὶ τρεῖς εἴσιν οἵ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ τὸ πνεῦμα .... Matthaei, Epist. cath. p. 141—143 nun bezeugt, dafs in 3 Hss der Panoplia V. 7 hier fehlt, wie ja der Vers auch fehlt bei Cyrill von Alex. Thes. 34, woher Euthymius die ganze Stelle ausgeschrieben hat. Mit diesen 3 Hss stimmen 2 andere in England überein, eine in der Bodleiana und eine zweite in der Bibliothek des Trinity College zu Cambridge, wie Porson p. 226 berichtete. Auch Alter[2] nennt einen Cod. Theol. graec. Num. CCLXX Nesselii in Wien aus dem 14. Jahrhundert, in dem die Stelle fehlt. Man ist demnach sehr berechtigt zu fragen, ob der Herausgeber diese Stelle wirklich im Ms gefunden, oder sie interpoliert hat, wie sie in griechischen Textausgaben sich vorfand. Auch in der lateinischen Übersetzung der Panoplia studio et labore P. Fr. Zini (Venetiis 1555) heifst es nur: quoniam tres sunt qui testim. afferunt, spiritus, aqua et sanguis. Et hi tres unum sunt; hingegen hat Migne (130, 872) auch in seiner latein. Übersetzung, die gefertigt ist „ex interpretatione Francisci Zini", aber „suppleta ubi opus fuit", V. 7 eingeschaltet. — Sonst finden wir den Vers nirgends in der Panoplia, obwohl genug Gelegenheit sich darbot, ihn

[1] Siehe Bardenhewer KL[2] IX 710.

[2] Memorabilien St. 8, Leipzig 1796, 207.

anzuführen. Jedoch will Travis ihn Tit. 7 entdeckt haben, und Franzelin[1] stimmt zu: „Eins wird gesagt von dem, was von der gleichen Wesenheit ist, wo dieselbe Natur ist, aber verschiedene Personen, wie bei: τὰ τρία ἕν. Bei dem aber, was von verschiedener Wesenheit ist, wird ἕν gesagt, wenn dieselbe Person ist, aber verschiedene Naturen, wie bei: beides eins (ὡς τὸ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν), aber eins nicht durch Natur, sondern durch Vereinigung zweier Naturen in einer Person" (ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ, M 130, 248). So wie die letztere Formel τὸ συναμφότερον ἕν nicht der Schrift entnommen ist, so auch nicht die erstere: τὰ τρία ἕν. Hergenröther[2] denkt an V. 8 und meint, Euthymius lese hier τρία st. τρεῖς. Aber er ist ja mit V. 8 wohl bekannt, den er in der Or. 31 Gregors von Nazianz in tit. 12, 833, wo dieser über den Geschlechtswechsel zwischen τρεῖς und den Worten πνεῦμα, ὕδωρ, αἷμα nachdenkt, zitiert hat. Woher Euthymius die Ausführung in tit. 7 entlehnt hat, wissen wir nicht; ähnliche Gedanken finden sich bei Gregor von Nazianz, den er vielfach ausgeschrieben hat (z. B. Or. 31, 9; 39, 11; 40, 41).

Ein Kommentar des Euthymius zu den katholischen Briefen liegt handschriftlich vor und ist noch nicht gedruckt[3].

Niketas Akominatos von Chonä unternahm eine Ergänzung und Uberarbeitung der Panoplia des Euthymius in seinem 1204—1210 in Nicäa abgefafsten Thesaurus orthodoxae fidei; das CJ hat er nicht erwähnt.

Fast alle Verteidiger der Echtheit des CJ berufen sich auf die Acta des Lateranense IV, ohne diese genauer eingesehen und die Vorgänge auf dem Konzil sich klar gemacht zu haben.

Die Akten finden sich in Paris, Bibl. Nat. Mazarin. Reg. 2516 gr.-lat. XIV s. Bombyc. 43 f[4], aus welcher Hs Mansi

---

[1] Praelectiones theol., Tract. de Trin., Lovan. 1838 II 301, n. 2.

[2] Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Naz. 94 A. 12; s. Martens in Nouv. Rev. Théol. 1898, 457 n. 1.

[3] Siehe Fabricius, Bibl. graec. ed. Harles VIII 344 sq.

[4] Siehe Omont, Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibl. Nat. I, Paris 1886, 45 (N. 420).

XXII 982 ff den Text abgedruckt hat. Sie sind bald ins Griechische übersetzt worden. Der griechische und lateinische Text stehen sich in der Hs gegenüber. Die Stelle, auf die es uns ankommt, steht in Kap. 12 De errore abatis Ioachim. Hier liest man fol. 1[1]:

quemadmodum in canonica Ioannis apostoli epistola legitur. Quia tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater Verbum et Spiritus Sanctus: et hii tres unum sunt. Statimque subiungit. sicut in quibusdam codicibus invenitur. Nos autem, sacro universali concilio approbante, credimus ...

ὃν τρόπον ἐν τῇ κανονικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ ἀναγινώσκεται, ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν οὐρανῷ, ὁ πατὴρ. λόγος. καὶ πνεῦμα ἅγιον. καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. εὐθύς τε προστίθησι. καθὼς ἔν τισι κώδηξιν εὑρίσκεται. ἡμεῖς δὲ τῆς ἱερᾶς ἁπάσης οἰκουμενικῆς συνόδου δοκιμούσης πιστευόμεθα ...

Bei Mansi XXII 983, wie auch bei Harduin VII 17, liest man im lateinischen Text nach V. 7: „Statimque subjungitur: Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis; et tres unum sunt, sicut in codicibus quibusdam invenitur.“ Im griechischen Text ist nach προστίθησι eine Lücke, die mit 1½ Zeilen Punkte ausgefüllt wird, und dann folgt: καθὼς ἔν τισι κώδηξιν εὑρίσκεται. Über die Pariser Hs bemerkt Mansi p. 981 (Hard. VII p. 15): „G. C. Ea graece ac latine damus ex codice Mazarino, qui ejusdem est atque concilium aetatis: in quo Graeca Latinis e regione respondent. Primum tamen caput, et secundi partem, aliaque nonnulla, Latine tantum edimus, quia in partibus mancus est.

„Ejus autem aspectus unus convincere facile potest eos, qui decretis hisce Lateranensibus derogant fidem. Graeca vero interpretatio, eadem aetate facta, utriusque ecclesiae concordiam monstrabit.“ Nicht ohne Grund fügt er hinzu (vgl. Hard. p. 17): „ineleganter, immo multis in locis barbare, translata sunt.“ Harduin nennt noch 2 vatikanische Hss 2692 und 3555 für die Konzilsakten; erstere, aus der Zeit Innocenz' III., be-

---

1 Herr Prof. Dr Diekamp hatte die Güte, den Text der Hs für mich zu vergleichen.

ginnt: De Fide Sanctae Trinitatis, Firmiter credimus etc.; die andere Hs, geschrieben im 15. Jahrh., hat den Titel: Incipiunt Constitutiones Innoc. III. de fide catholica capitulum 1 Firmiter ... Ich habe sie nicht einsehen können. Kap. 12 des Later. IV ist auch in das Corp. iur. aufgenommen worden als c. 1 X de summa trinitate (1. 1), d. i. als erstes Stück der Dekretalen Gregors IX., ebenfalls mit V. 8, und auch Thomas von Aquin hat V. 8 in dem Kapitel gelesen, wie Opusc. 24 (Expos. super sec. decret.) zeigt. So wird auch gewöhnlich noch der Text des 2. Kap. „Damnamus" mit V. 8 abgedruckt, z. B. im Enchiridion Symb. ed.[10] Bannwart, Friburgi 1908, 191. Es ist sehr auffallend, dafs Mansi, der alle Verschiedenheiten des griechischen und lateinischen Textes in den Schriftzitaten am Rande notiert und auch sonst Abweichungen seines lateinischen Textes von dem in andern Hss anmerkt, ebenso wie Harduin zu unserer Stelle vollständig schweigt. Sie hielten wohl die Einfügung von V. 8 für ein sachgemäfses Interpretament des subjungit(ur), indem sie dies dahin mifsverstanden, es werde sogleich noch ein testimonium, nämlich: tres sunt qui testimonium dant in terra ..., hinzugesetzt oder hinzugedacht, wie dies in einigen Codices angetroffen werde. Der falsche Text bei Mansi hat zu manchen seltsamen Erklärungen Anlafs gegeben. So bemerkt Semler[1]: „Man hat in der griechischen Übersetzung mit Fleifs gesetzt, was die Griechen in ihren Codd. nicht hatten, nämlich diesen V. 7, und hat weggelassen, was sie hatten, den V. 8, damit die Griechen von selbst einsehen möchten, dafs die Lateiner hier noch was Besseres in diesem Brief hätten als ihre griechischen Codices." Martin[2] ist der Meinung, der Übersetzer, wohl wissend, dafs V. 8, aber nicht V. 7 im Griechischen existiere, habe geglaubt, jenen als bekannt fortlassen zu dürfen. Schon Richard Simon[3], der die Originalhandschrift in Paris eingesehen hatte, hätte

[1] Beweisst. 2. Stück 392 Anm.

[2] Introd. 45 n. 1.

[3] Siehe den Anhang zu der Histoire critique des principaux commentateurs du NT, Rotterdam 1693, 13; vgl. Bludau im Katholik 1904 I 39f.

den richtigen Aufschlufs geben können, wenn seine Ausführungen besser beachtet worden wären: er hat kein Intervallum in der Hs vorgefunden.

Über die Bedeutung dieses Zitates in dem Kap. „Damnamus" sind recht unklare und irrige Anschauungen verbreitet, so dafs eine nähere Beleuchtung des Textes sich notwendig erweist.

Der Lombarde hatte Sent. lib. I dist. 5 in Übereinstimmung mit den übrigen Lehrern den Satz vorgetragen, dafs die den drei göttlichen Personen eigentümlichen Beziehungen nicht der ihnen gemeinsamen Wesenheit beigelegt werden können; das göttliche Wesen werde weder gezeugt noch zeuge es (den Sohn). Darin sah Abt Joachim von Fiore in Kalabrien († 1202) die Gefahr, eine Quaternität (Vater, Sohn, Hl. Geist, Wesenheit) an Stelle der Trinität zu setzen. Er hat deshalb den Lombarden nicht nur im ersten Buch des Psalterium decem cordarum, sondern auch in einer eigenen Schrift scharf angegriffen[1]. Den Titel dieser Schrift, die das Laterankonzil libellus sive tractatus nennt, hat Ehrle[2] in den Katalogen der päpstlichen Bibliothek im 14. Jahrh. nachgewiesen; er lautet: De unitate Trinitatis quae sit differentia inter nomina essentialia et nomina relativa.

Das Konzil nahm die angegriffene Lehre des Lombarden in Schutz und verurteilte die Schrift Joachims und die von ihm vorgetragene unitas (Dei) quasi collectiva et similitudinaria. Am Anfange des Kap. „Damnamus" wird die falsche Anschauung Joachims und die von ihm beliebte Argumentation kurz wiedergegeben. In dieser seiner Beweisführung brauchte er auch 1 Jo 5, 7. Um nämlich der vermeintlichen Gefahr der Quaternität auszuweichen, erklärte er die Einheit der göttlichen Personen nur als eine ideelle oder Gattungsmehrheit nach Art von Act 4, 32; 1 Cor 3, 8; 6, 17; Rom 12, 5, wo es sich nur um eine moralische Einheit von mehreren handelt.

---

[1] Über Joachims Lehren s. P. Fournier, Joachim de Flore, ses doctrines, son influence, in Rev. des questions historiques XXXIV (1900) 457 ff.

[2] Hist. bibl. Rom. Pontif. I (1889) 511.

Vor allem führt er für seine Meinung jene Worte an, die Christus von den Gläubigen sagt: „Ich will, Vater, daſs sie eins seien in uns, wie auch wir eins sind, daſs sie vollkommen eins seien“ (Jo 17, 22 23). „Denn nicht“, so sagt Joachim, „sind die Gläubigen eins, d. h. quaedam una res, die allen gemeinsam ist, sondern in dieser Weise sind sie eins, d. h. eine Kirche, wegen der Einheit des katholischen Glaubens, und endlich ein Reich wegen der Einigung der unzertrennlichen Liebe, wie in dem kanonischen Brief des Apostels Johannes gelesen wird: ‚weil drei sind, die Zeugnis geben im Himmel, Vater, Sohn und Hl. Geist: und diese drei sind eins“. Und sofort fügt er hinzu: ‚wie in gewissen Codices gefunden wird‘. Wir aber unter Gutheiſsung des Konzils glauben und bekennen mit Petrus Lombardus, daſs . . .“

Vielleicht wollte Joachim mit den Schluſsworten: sicut in quibusdam codicibus invenitur, darauf hinweisen, daſs V. 7 in gewissen Hss fehle, er aber den Vers für echt halte. Auch sonst bespricht er in Expos. in Apoc. Textvarianten und rekurriert selbst auf den griechischen Urtext[1]. Daſs er letzteres auch hier tue und lateinische Hss in Gegensatz zu griechischen stelle[2], ist allerdings sehr wenig wahrscheinlich; er hätte sich dann bestimmter ausgedrückt und hervorgehoben, daſs er in den griechischen Hss den Vers nicht gefunden habe. Eher könnte er mit den Schluſsworten darauf aufmerksam machen wollen, daſs der ganze Vers mitunter in lateinischen Hss fehle. Aber diesen Umstand hätte er gleichfalls sicher schärfer hervorgehoben. Er wollte mit jenen Worten wohl nur andeuten, daſs die Lesart am Schluſs des Verses eine verschiedene sei, da in Hss auch steht: unum sunt in Christo Jesu, haec tria unum sunt in Christo Jesu, oder wie Cassiodor, den Joachim sicher kannte, hat: et hi tres unus deus est[3]. Damit niemand ihm

---

[1] Siehe Bousset, Die Offenbarung Johannis[6], Göttingen 1906, 74.

[2] So z. B. Le Hir 67, der ihn aber nur an die Griechen denken läſst, die V. 7 in einer Menge ihrer Bibelexemplare nicht gelesen hätten.

[3] Siehe Janssens a. a. O. 155; zu den verschiedenen Lesarten s. Künstle, Das Comma 23 48f.

die Unsicherheit der Lesart in den für seine Beweisführung wichtigen Worten vorhalte, erinnert er daran, daſs die Stelle so in gewissen Hss gefunden werde.

Öfters wird die Bemerkung Joachims auf die Schluſsworte von V. 8 bezogen[1], die in manchen lateinischen Hss fehlen. Daſs dem so sei, bemerkte schon der Epps Ferrariensis 1209 im Schreiben an Innocenz III. („quamvis hoc ultimum in plerisque codicibus minime habeatur"), in welchem er den Papst um eine Erklärung der Beziehung von 1 Jo 5, 8 zu Jo 17, 34 bittet (Decr. l. III, tit. 41, c. 8: De celebratione miss. In quadam sacramento eucharistiae et divinis officiis cap. 8), und auch der hl. Thomas von Aquin weiſs dies (Expos. ad sec. Decr. Opusc. 24) und ist der Ansicht, daſs die Worte in veris exemplaribus mit Recht fehlen, da sie von den Arianern zugesetzt seien, um auch in V. 7 die unitas charitatis et consensus statt der unitas essentiae herauslesen zu können[2]. Aber Joachim hat gar nicht V. 8, sondern V. 7 zitiert, bei dem in lateinischen Hss die Schluſsworte nirgends vermiſst werden.

Daſs das CJ auf dem Laterankonzil von 1215 „keine geringe Rolle spielte"[3], kann man nicht behaupten. Die Väter haben sich mit der Stelle weiter nicht beschäftigt. Sie wird nicht in der Erläuterung und Begründung der wahren Lehre über die Dreieinigkeit benutzt, sondern nur ex ore Joachim in dem Referat über seine Argumentation genannt, wie Janssens und van Noort[4] gut hervorheben. Während für Jo 17, 22 in dem Kapitel die richtige Erklärung gegeben wird, ist 1 Jo 5, 7 und die Bemerkung Joachims: sicut in quibusdam codicibus invenitur, vollständig übergangen[5], allerdings nicht „ex *dubitationis motivo* de textus authentia", wie Arendt[6] hervor-

[1] So Rich. Simon a. a. O.; Griesbach App. 11; Langen, Th. Lbl. 1867, 771; Al. Schaefer, in Kultur I (1900) 49.

[2] Vgl. Bludau im Katholik 1902 II 30 f.

[3] Pohle a. a. O. 251.

[4] Janssens a. a. O.; van Noort, Tractatus de Deo uno et trino, Amstelodami 1907, 126.

[5] Vgl. Cornely, Historica et critica introductio in NT libros sacros III, Parisiis 1885, 680.

[6] Analecta Ecclesiastica X (1902) 45.

hebt, sondern weil es sich um den „modus explicandi identitatem realem essentiae cum personis distinctionemque rationis relativi et absoluti“ handelte und Joachim, was der Text 1 Jo 5, 7 ausdrückte, selbst annahm, nämlich die „unitas communis tribus essentiae“, aber „in personarum realitate explicanda“ irrte.

Hergenröther, Heinrich, Le Hir u. a. m. betonen, dafs die griechischen Bischöfe des Konzils nicht die geringste Einsprache erhoben hätten, als das dort gefertigte Dokument sich auf die Stelle 1 Jo 5, 7 berief. Dafs das CJ irgendwie in der Beweisführung Verwendung gefunden hat, geht aber zunächst aus den Akten nicht hervor. Hales[1] ist sogar der Meinung gewesen, weil die Griechen auf dem Konzil geschwiegen und somit das CJ als Beweis angenommen hätten, müfste dies auch in ihren Hss existiert haben, und vielleicht sei es noch vorhanden gewesen in dem Autograph und den ersten Abschriften des Briefes, die in der Kirche von Ephesus am Ende des 4. Jahrh. existierten. Im Chronicon Pasch. werde nämlich berichtet, dafs die Originalien von den Schriften des Johannes in Ephesus aufbewahrt wurden. Aber in der Bemerkung des Chronicon zu Jo 19, 14 ist nur die Rede von dem Evangelium[2], und die Schrift stammt aus dem 7. Jahrh.

Welches war die Anteilnahme der Griechen an dem Konzil? Die Konvokationsschreiben zur 12. allgemeinen Synode vom 19. April 1213 waren zwar an alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe der Christenheit des Morgen- und Abendlandes gerichtet. Auf dem Konzil zugegen waren aber aus dem Morgenlande nur der während desselben ernannte lateinische Patriarch von Konstantinopel, der toskanische Priester Gervasius, der Patriarch Albertus von Jerusalem (Sitz zu Akko), der Bischof von Antaradus, zugleich Vertreter des lateinischen Patriarchen zu Antiochia, ein Diakon Germanus als Vertreter des alexandrinischen Patriarchen der Melchiten[3].

[1] Trinity II 196f; vgl. Forster 102.
[2] Siehe Nestle, Einf.[3] 35.
[3] Siehe Hefele V[2] 873.

Griechische schismatische Bischöfe waren nicht erschienen. Daſs die orientalischen Bischöfe als geborene Lateiner nicht gegen das Zitat von 1 Jo 5, 7 ihre Stimme erhoben, da ihnen von einem Streit über Echtheit oder Unechtheit der Stelle nichts bekannt war, ist uns sehr verständlich[1]. Zu eigentlichen Beratungen und Verhandlungen kam es überhaupt nicht; auf die Verlesung der päpstlichen Dekrete scheint sofort die Abstimmung der Prälaten erfolgt zu sein[2].

Von den Akten des Konzils wurde alsbald eine griechische Übersetzung veranstaltet, da die Beschlüsse auch für die orientalische Christenheit bestimmt waren (vgl. c. 6 X de baptismo III, 42; c. 23 X de privilegiis V, 33). Die Übersetzung ist wohl von einem Lateiner, und nicht von einem Griechen gefertigt[3]. Eine Reihe Wörter und Fehler verrät einen des wissenschaftlichen Griechisch unkundigen Übersetzer. Ein Grieche würde καθολική statt κανονικὴ ἐπιστολή, ἐν ἀντιγράφοις statt ἐν κώδηξιν gebraucht haben; auch würde er den Artikel vor ἐν οὐρανῷ, λόγος, πνεῦμα gesetzt und das Adjektivum ἅγιον vor das Substantiv gestellt oder den Artikel davor wiederholt haben. Alter[4], Griesbach[5] rügen, daſs er das vulgär-griechische τοῦτοι statt οὗτοι gebraucht; La Croze im Brief an Bengel vom Jahre 1733[6] tadelt, daſs er in V. 8 ἐν τῇ γῇ statt ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. Lk 12, 51) gesetzt habe. Der handschriftliche Befund zeigt das Irrige dieser Vorwürfe. Der Übersetzer begnügte sich damit, die lateinischen Akten in das Griechische zu übertragen, ohne die zitierten Bibelstellen in

---

[1] Vgl. Martin, Intr. 44f.

[2] Zöpffel-Mirbt in REfprTh[3] IX 121. Über Unionsverhandlungen auf dem Konzil sind wir sehr dürftig unterrichtet; s. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, München 1864, I 318 f.

[3] Lebreton 526: „la version grecque — à peine grecque.“ Prudentius Maranus († 1762), Divinitas Dom. nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione, Paris. 1746, behauptete sogar Richard Simon gegenüber (ed. Wirceburgi p. 204), daſs die Professio Conc. Later. ursprünglich griechisch abgefaſst und der lateinische Text Übersetzung sei.

[4] Memorabilien St. 8, S. 208.

[5] App. 11.

[6] Thesaur. Epist. III 69.

griechischen Hss aufzusuchen und nach dem Wortlaut des Textes aufzunehmen. Hergenröther[1] macht dagegen geltend, daſs die aufgeführten Texte nach der im Griechischen rezipierten Lesart, auch wo diese von dem Latein der Vulgata abweiche, im Dekret vorkommen. Aber doch nur Jo 10, 29 (ὁ πατὴρ ὃς δέδωκέ μοι μείζων πάντων ἐστί) ist dem griechischen Texte konform (Vulg. pater quod dedit mihi, maius omnibus est[2]). Die andern Schrifttexte (wie Mt 4, 4; 5, 48; Jo 5, 14; 17, 21; Lk 16, 2; Gn 18, 21) der griechischen Übersetzung geben den lateinischen Text abweichend von dem der griechischen Bibel. Man kann also nicht behaupten, daſs der Übersetzer 1 Jo 5, 7 in einer griechischen Hs gelesen hat.

Aus den Akten des Lateranense IV ist somit nur zu entnehmen, daſs dem Abte Joachim von Fiore das CJ bekannt war, und vielleicht auch, daſs er davon Kenntnis hatte, es fehle in manchen lateinischen Hss.

In späterer Zeit wird das CJ angeführt von dem griechischen katholischen Mönch Manuel Kalekas († 1410) in der Schrift De fide et principiis catholicae fidei in der Form: τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (M 152, 516). Als Grieche von Geburt hat er die in der griechischen Übersetzung der Act. Lat. IV notierten Fehler vermieden. Sollte er nur zufällig ἐν τῷ οὐρανῷ und οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν ausgelassen haben? Auffallend ist es, daſs er da, wo er gerade beweisen will: tres esse unum, den Vers nicht zitiert. Alter[3] bemerkt: „Vielleicht hat er als Dominikaner dieses Dictum Thomae, seines Ordensgenossen, netto aus dem hl. Thomas übersetzt.“ Zu den λατινόφρονες gehörend und in den erregten Streitigkeiten, welche damals die griechische Kirche beunruhigten, sich auf die Seite der Lateiner stellend, hat er wohl auch in den Schriften dieser das CJ kennen gelernt.

Im 15. Jahrh. hat der griechische Mönch des Klosters Studion Joseph Bryennios in Or. 13 seiner Reden über die

---

[1] A. a. O. 96 Anm. 17.

[2] Zur richtigen Lesart der Vulg. s. Zahn, Das Evang. des Johannes, Leipzig 1908, 459 Anm.

[3] Memorabilien St. 8, S. 208.

Trinität auch das CJ zitiert in der Form: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεὶς ἕν εἰσι (ed. Eug. Bulgaris I, Lips. 1768, 241). Aber in seinem Zitat 1 Jo 5, 6—8 zeigen sich Spuren des lateinischen Ursprungs; V. 6 hat er ὁ χριστός (Vulg.) st. τὸ πνεῦμα, V. 8 fehlt der Schlufs: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, wie in vielen lateinischen Hss, aber in keiner griechischen. Der Herausgeber bezeugt zwar im Brief bei Matthaei[1], er habe die Stelle bei Bryennios so gefunden, wie sie gedruckt steht, aber auffallend bleibt es, dafs in 2 Hss der Werke, welche Matthaei in Moskau geprüft hat, die Or. 13 überhaupt fehlt. Nach Alter[2] stammte der Cod., aus dem Bulgaris seine Ausgabe besorgt hat, aus dem 16. oder 17. Jahrh. Dafs Bryennios zu den „auteurs latinisants“ gehörte, „très attaché à l'Eglise latine“, wie Martin[3] bemerkt, ist nicht richtig. Er war in den Jahren 1416 und 1418 wohl kaiserlicher Gesandter im Abendland, aber ein Feind der Union. Im Abendland mag er den Vers kennen gelernt haben. Porson (p. 401) beschuldigt ihn, denselben der Vulgata oder dem hl. Thomas, den er zitiere, entlehnt zu haben.

Nachdem die Buchdruckerkunst erfunden, vergafs man die Mss. Die Ausgaben des Erasmus, Stephanus, Beza, der Elzevire haben den Vers von den drei himmlischen Zeugen auch in die griechische Welt eingeführt; allmählich, fast unbemerkt drang er ein in die Homilien, liturgischen Bücher, Bibeln, theologischen Abhandlungen. Aufgenommen wurde er in den zu Venedig 1602 gedruckten Ἀπόστολος und auch in die zu Genf bei Peter Aubert 1638 erschienene neugriechische Bibelübersetzung. Dem Grundtext war hier eine Übersetzung beigefügt, die Maximus Calliergi unter Beihilfe von Kyrillos Lukaris verfafst hatte[4]. Letzterer bietet auch den Vers in seiner Confessio (1629) art. 1[5].

[1] Praef. in epist. cath. p. LVI. [2] A. a. O. 210.

[3] Rev. des sciences ecclésiastiques 1887, 113; Intr. 46 n. 2.

[4] Siehe hierüber Legrand, Bibliographie Hellénique du 17e siècle, Paris 1894, I 363 ff; L. Fischer im Strafsburger Diözesanblatt 1905, 22 ff.

[5] In der Genfer Ausgabe 1633 mit ausgeschriebenen Zitaten S. 4;

Das CJ findet sich auch in der von Kimmel unter den Libri symbolici ecclesiae orientalis (Jenae 1843) griechisch und lateinisch publizierten Lehrschrift des Petrus Mogilas (†1647), der sog. Confessio orthodoxa von 1642 (P. I, q. IX), die zuerst 1667 in Amsterdam gedruckt ist. Die Confessio ist nicht, wie früher behauptet wurde, ursprünglich „russisch oder vielmehr slavonisch" abgefafst und dann in etwas veränderter Gestalt ins Griechische und endlich ins Lateinische übersetzt worden, sondern die zeitliche Reihenfolge der Texte ist: lateinisch, griechisch, russisch[1].

L. Janssens[2] nennt als orthodoxe Theologen, welche die Echtheit des CJ verteidigen: „Machar. Bulgakow, Theophanes Prokopowicz, archim. Macharius, Hyacinthus Karpinski, Irenaeus Fallowski, Sylvester Lebedinski"; andere führt de Meester an[3]. In der Patriarchalausgabe des griechischen NT, die 1904 in Konstantinopel erschien, ist dem Text. rec. noch zu grofse Konzession gemacht und 1 Jo 5, 7 κατὰ γνώμην τῆς Ἱερᾶς Συνόδου, wenn auch in kleiner Schrift, beibehalten worden[4].

Nach Th. Specht[5] soll die Trinitätslehre am klarsten und vollständigsten in dem CJ zum Ausdruck kommen, denn die persönliche Verschiedenheit des Vaters, des Wortes und des Hl. Geistes werde hier dadurch ganz bestimmt gelehrt, dafs sie ausdrücklich als drei Zeugen bezeichnet werden, die Einheit des Wesens aber erhelle daraus, dafs sie eins sind, eins nämlich nicht blofs im Zeugnisgeben, sondern auch im Wesen. Wie sehr aber die griechischen Väter es sich angelegen sein liefsen, Beweisstellen aus der Hl. Schrift für die

vgl. Kimmel bei Baumgarten-Crusius, Theol. Auslegung der Joh. Schriften, Jena 1845, II 261 A. 2.

[1] Siehe Fr. Loofs in StKr 1898, 165; E. Picot bei Legrand, Bibliographie Hellénique, Paris 1896, IV 149 ff.

[2] A. a. O. 138 f.

[3] Rbén XXXIII (1906) 571 n. 1.

[4] Siehe Nestle in ThLbl 1905, 386.

[5] Lehrbuch der Dogmatik I, Regensburg 1907, 109. G. van Noort a. a. O. 125 ff ist anderer Meinung: die Einheit der Natur in drei Personen komme in andern Texten klarer zum Ausdruck (quovis alio textu singulari clarius exprimi).

Lehre von der Trinität zusammenzutragen, zeigen ihre Schriften. Da fällt ihr Schweigen über das so beweiskräftige CJ, das ihnen eine ganz vortreffliche Waffe bot, „um den häretischen Subordinatianismus wie mit einem Keulenschlage niederzuschmettern“[1], ebenso schwer ins Gewicht wie das Schweigen der Mss. „Silentium Patrum circa Lectiones controversam ipsorum iam temporibus sententiam firmantes suspectas eas reddit“, urteilt Wettstein[2], „quia fieri nequit, ut qui gladium et clypeum manu tenet, urgente periculo tamen eo non utatur.“ Das argumentum e silentio gewinnt denn doch hier eine ganz ungewöhnliche Kraft. Alle Versuche, das Schweigen der Väter zu erklären, die wir bei den Verteidigern der Echtheit unserer Stelle, z. B. bei Kettner, Dav. Martin, Travis, Bengel, Graveson, Masch-Benson, Burgers, Le Hir u. a. antreffen, sind nur geeignet, die wissenschaftliche Forschung in Mifskredit zu bringen. Wir kommen nicht vorbei am Urteile Döllingers[3] in seiner am 28. März 1887 gehaltenen Festrede beim 128. Stiftungsfeste der Münchener Akademie, dafs diese Stelle der griechischen Kirche stets völlig unbekannt war und in allen Hss fehlt.

Dafs der in unserer Studie geführte Nachweis vielleicht nicht ganz überflüssig ist, zeigt die Textausgabe von Sodens[4]. Hier wird S. 651 in den Anmerkungen der griechische Text von 1 Jo 5, 7 nach dem Cod. Britannicus nebst den Varianten des Cod. Ottobonianus geboten und mit dem Siglum K = κοινή versehen; S. XII wird dieser Text als K^x, d. i. Durchschnittstext bezeichnet. Dafs ihm diese Ehrung nicht zukommt, leuchtet ein. Weder in die Rezension H, noch J, noch K gehört das CJ hinein.

---

[1] Pohle a. a. O. 249.

[2] Animadversiones et cautiones ad Examen variar. Lectionum NT ed. Semler, Halae Magdeb. 1766, 90.

[3] Akademische Vorträge I, Nördlingen 1888, 174 f. Vgl. Martin, Intr. 37; Pesch, Praelect. dogm. II³, Friburgi 1906, 256; J. Lebreton, Les Origines du Dogme de la Trinité 527.

[4] Die Schriften des Neuen Test. II, Göttingen 1913.

Besprechung.

Bock, J. P., S. J., *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen.* (XVI u. 339). Paderborn 1911, Bonifacius-Druckerei. *M* 5.—.

Die BZ IX 421 angekündigte Besprechung dieses Buches kommt zwar verspätet, aber doch nicht zu spät. Denn erst vor kurzem liefs der Verfasser, Professor der Theologie am erzbischöflichen Priesterseminar in Sarajevo, eine französische Übersetzung seiner umfangreichen Schrift ausgehen. Er verfolgt damit die Absicht, dem römischen Dekret Sacra Tridentina vom 20. Dezember 1905 über die tägliche Kommunion eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. Dort heifst es nämlich im doktrinellen Teil: „Christus befiehlt im Gebet des Herrn, zu bitten um unser tägliches Brot; darunter ist, wie die hll. Kirchenväter fast einstimmig lehren, nicht so sehr das materielle Brot, die Speise des Leibes, als vielmehr das täglich zu geniefsende eucharistische Brot zu verstehen".

Die Schrift Bocks gliedert sich in 3 Teile: 1. Die Brotbitte vom exegetischen Standpunkt betrachtet. 2. Die Brotbitte vom patristischen Standpunkte. 3. Die vierte Vaterunser-Bitte im Lichte der Liturgie und der Lehräufserungen kirchlicher Lehrorgane betrachtet.

Wie der Verfasser selber zu bemerken nicht unterläfst, ist das beigebrachte Material ziemlich mühsam zusammengesucht. Von dem Sammelwerk des Kardinals Vives über das Vaterunser hat er erst während der Arbeit Kenntnis erhalten. Unbekannt geblieben sind ihm die Ausführungen des Titus von Bostra.

Unrichtig dürfte das Urteil sein, dafs die Interpretatio orationis Pater noster unter den Werken des Chrysostomus (Migne, P. Gr. 59, 627—628) ein Auszug aus Pseudo-Germanus sei (S. 93 und 104). Erstere scheint abhängig zu sein von der Brevis interpretatio orationis Dominicae, welche St. le Moyne (Varia sacra I, Lugd. Bat. 1685) herausgegeben hat, und die Bock unbekannt geblieben ist. Ferner ist mir wahrscheinlich, dafs auch Pseudo-Germanus die Ausführungen der Brevis interpretatio voraussetzt.

Der Umstand, dafs Ambrosius im siebten Buche seines Lukaskommentars das Herrengebet gar nicht bespricht, beweist natürlich nicht, wie Bock folgert (S. 111), dafs diesem Gebete eine besondere Erklärung des Heiligen gewidmet ist und die sechs Bücher De Sacramentis echt sind. Denn abgesehen davon, dafs auch Hilarius von Poitiers in seinem Matthäuskommentar des VU übergehen konnte, zeigt Ambrosius grofse Scheu, die Geheimnisse des VU der Öffentlichkeit preiszugeben (De Cain et Abel I 9).

Während sodann neuere Gelehrte behaupten, bereits Marcion habe in seinem VU τὸν ἄρτον σου gelesen, weil eine von Tischendorf I 563 zu

Lk 11, 3 zitierte handschriftliche Catena Mazarin nach Angabe von Huetius in seinen Origeniana folgendes Origeneszeugnis enthalten soll: ‚επει δε οι απο μαρκιωνος εχουσι την λεξιν ουτως· τον αρτον σου τον επιουσιον διδου ημιν το καθ ημεραν, επαπορησωμεν αυτοις, αλληγοριας και αναγωγας φευγουσι, τις εστιν ο αρτος του θεου, bezweifelt Bock die Authentizität des Textes, wie mir scheint, deshalb, weil in den sicher authentischen Werken des Origenes und auch bei Tertullian von dieser Textverdrehung keine Erwähnung geschieht. Indes Origenes hatte bei seiner Erklärung der Brotbitte gar keinen Anlafs, gegen die Anhänger des Marcion zu polemisieren; denn durch seine eigene ausschliefslich geistige Auffassung der Brotbitte war er im Grunde mit dieser Textverdrehung einverstanden. Das gleiche würde von Tertullian gelten. Tertullian hat auch gegen die Geistbitte des Marcion nicht losgezogen, obwohl er sie in seinem eigenen Vaterunsertexte nicht hatte.

Darin wird jedoch Bock zuzustimmen sein, dafs nicht Marcion, sondern erst sein späterer Anhang (οι απο μαρκιωνος) zu der Leseart „dein Brot" seine Zuflucht nahm. Aus Tertullian geht nämlich hervor, dafs Marcion die leibliche Auffassung vertrat und auf Grund dessen von ersterem in die Enge getrieben wurde: Wenn die Materie böse ist und vom Weltschöpfer, dem bösen Gott des AT, stammt, dann kann sie, wie Marcion tut, nicht vom erlösenden Gott des NT erfleht werden (Adv. Marc. IV 26). —

Wir gehen dann an die Besprechung des 1. Abschnittes des Buches. Wer uns etwas Gediegenes, geschweige denn Autoritatives (Vorwort VII, IX, 316) über den Inhalt der 4. Bitte bringen will, der mufs sich zuerst wissenschaftlich mit der Etymologie des schwierigen ἐπιούσιος auseinandersetzen. Das hat leider der Verfasser unterlassen. Er scheint nicht einmal zu wissen, dafs das Wort ἅπαξ λεγόμενον ist, denn er redet von „diesem höchst seltenen Wort" (S. 14). Die philologische Arbeit an diesem Wort ist ihm nur sehr mangelhaft bekannt. Er schliefst sich in seiner Erklärung Flunk (Zeitschr. f. kath. Theol. XIII [1889] 210 ff) an, wonach ἐπιούσιος abzuleiten sei von ἐπιοῦσα, aber nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „folgender Tag", sondern „anbrechender, bevorstehender Tag". Die 4. Bitte wäre also zu übersetzen: Unser Brot für den anbrechenden Tag gib uns heute.

Zunächst kann sich diese Deutung auf keine Tradition des Altertums stützen. Denn viele griechische Kirchenschriftsteller leiten zwar ἐπιούσιος von ἐπιέναι ab, aber es ist eine grobe Irreführung des Publikums, wenn Bock sich den Anschein gibt, als ob diese es im gleichen zeitlichen Sinne auffafsten wie er (S. 15). An das Brot für den anbrechenden Tag hat bei ἐπιούσιος kein einziger Ausleger des Altertums gedacht.

Dafs Chrysostomus ἐπιούσιος nicht von τῆς ἐπιούσης ἡμέρας = anbrechender Tag ableitet, wie Bock (15 f) erklärt, ergibt sich schon daraus, dafs er σήμερον im VU deshalb hinzugefügt sein läfst, dafs wir uns nicht weiter abquälen durch die Sorge um den nächsten Tag (τῇ φροντίδι τῆς ἐπιούσης ἡμέρας). Wenn sodann Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien usw. von der ἐφήμερος τροφή bei der Brotbitte reden, so leiten sie diesen Begriff von σήμερον und τὸ καθ' ἡμέραν allein her, nicht, wie Bock ausgibt, von ἐπιούσιος, da sie für letzteres eine andere Auslegung haben.

Die von Bock vertretene Übersetzung des ἐπιούσιος ist aber auch deshalb nicht angängig, weil sie nicht nur ohne weiteres mit dem τὸ καθ'

ἡμέραν des Lukas kollidiert, sondern wir auch nicht den mindesten Anlafs haben, das VU als Morgengebet aufzufassen. Ja Bock selbst behauptet, die Apostel hätten täglich mehrere Male das VU mit der 4. Bitte gebetet (S. 51). Wenn endlich τὸν ἐπιούσιον das Brot bezeichnet, welches für den anbrechenden Tag, also für heute, erforderlich ist, so enthält die Bitte bei Matthäus einen Pleonasmus, da ja schon mit σήμερον um das Brot für heute gebetet wird, und im VU nach Bock sich kein einziges überflüssiges Wörtchen finden darf (S. 37).

Freilich, für Bock bildete das VU als ursprüngliches Morgengebet keine Schwierigkeit, weil er einfach das Brot „für den kommenden Tag" identifiziert mit dem quotidianum des Altlateiners, das ebenfalls von ἐπιέναι abzuleiten sei wie die meisten orientalischen Übersetzungen (S. 18).

Die „gesunde moderne Exegese" (S. 52) des Verfassers besteht also darin, dafs er diese Übersetzungen sämtlich unbesehen in einen Topf wirft und sich vollständig die Erklärung erspart, wie aus dem Brote des heute „anbrechenden Tages" das „fortlaufende" (altsyrische Übersetzung) und das „tägliche" Brot (Altlateiner) werden konnte. Ja auch die Übersetzung der Peschitto: panem indigentiae nostrae, kann auf die Abstammung von ἐπιέναι zurückgeführt werden. „Das Brot für den kommenden Tag läfst sich eben sehr gut auffassen als das geradezu notwendige Brot, dessen wir bedürfen" (S. 15).

Nicht weniger genügsam sind die Ausführungen des Verfassers über die Verschiedenheit der Brotbitte bei Matthäus und Lukas: „Vielleicht sind die Worte Lk 11, 3 nur eine freiere Wiedergabe des Matthäustextes trotz des etwas verschiedenen Sinnes von σήμερον und τὸ καθ' ἡμέραν" (S. 7).

Wer so spielend über die Erklärung des für die Auffassung der Brotbitte so wichtigen Attributes ἐπιούσιος und σήμερον bzw. τὸ καθ' ἡμέραν hinweggleitet, verdient nicht in den sich daran anschliefsenden theologischen Erörterungen noch ernst genommen zu werden.

Nebenbei sei erwähnt, dafs die auch von andern vertretene Anschauung, als ob Hieronymus selber das supersubstantialis geprägt (S. 16, 19, 20, 113), kaum richtig ist. Denn schon in seinem Kommentar zum Titusbrief vermerkt er die Ansicht einiger, wonach ἐπιούσιος so viel sei als super omnes οὐσίας, super omnes substantias (Migne, P. L. 26, 589).

Methodisch verfehlt ist die Sacherklärung der Bitte. Bock kennt zwar den allbekannten hermeneutischen Grundsatz: „Für die Erkenntnis des Wortsinnes ist es vor allem wichtig, auf den näheren und entfernteren Zusammenhang eines Satzes zu achten" (S. 42), allein tatsächlich liegt ihm nur daran, das, was er bereits mitbringt, im VU wiederzufinden. Und darum wird nicht zuerst der Zusammenhang des VU bei Mt oder Lk befragt, sondern es werden die Voraussetzungen besprochen, mit denen man an das VU herangehen mufs. Diese Voraussetzungen, die der Verfasser für seinen Beweis braucht, finden sich bei Tertullian und — Gietmann. Da ersterer das VU ein Kompendium oder „breviarium totius evangelii" und „oratio Christianorum" nennt, müssen „in diesem kompendiösen Gebete, wo es sich besonders um die praktische Seite und Betätigung der christlichen Religion handelt, Hauptziel und Hauptmittel des Lebens der Kinder Gottes in direkter und positiver Weise (nicht etwa blofs indirekt und negativ) ausgedrückt sein" (S. 42). Damit ist Raum geschaffen für einen weiten Wortsinn der Brotbitte, der sich nicht blofs auf das materielle Brot beschränkt, sondern die Seelenspeise (geistige

und sakramentale) gleichfalls als partiellen Wortsinn „unseres täglichen Brotes" einschliefst. Von Gietmann (Zeitschrift f. kath. Theologie XXVII [1903]) aber hat Bock gelernt: „Der doppelte Literalsinn oder vielmehr die beiden Teile des einen Literalsinnes vereinigen sich hier unter dem allgemeinen Begriffe: Lebenserfordernisse oder Unterhalt der Kinder Gottes auf Erden, und der eigentliche Wortsinn wird durch diesen Begriff bestimmt" (S. 5 f).

Wir hätten also glücklich die natürliche und übernatürliche (geistige und sakramentale) Deutung unter einem Hut, wobei noch aufserdem die sakramentale im Verlauf der Abhandlung zum Hauptsinn avanciert (S. 29). Nach der gleichen Methode kann der Verfasser in der 5. Bitte als „vollen Literalsinn" die Geldschulden und die Sündenschulden befürworten.

Erst jetzt denkt der Verfasser daran, der die Auffassung und Erklärung des VU entscheidenden Frage nach der Ursprünglichkeit des Textes und der Stellung des VU bei Mt oder Lk nahezutreten. Wie unwichtig sie ihm ist, zeigt er damit, dafs er sie im Kleindruck behandelt und ihn eigentlich nur die chronologische Ansetzung des VU im Leben des Herrn interessiert (S. 48 f). Man macht nämlich gegen die geistige Auffassung der Brotbitte auch geltend, dafs eine derartige Bitte zwar nicht dem Urchristentum unverständlich war, aber sicher den Jüngern Jesu, die sogar den „Sauerteig der Pharisäer" nur buchstäblich auffafsten und bei der Verheifsung der Eucharistie (Joh 6) die gröfsten Schwierigkeiten empfanden.

Den Eindruck dieses Arguments kann man nur dadurch verwischen, dafs man bestreitet, Jesus habe sehr früh seinen Jüngern das VU mitgeteilt. Bock nimmt folglich an, die beiden Redaktionen des Gebetes seien identisch, indes der Zeitpunkt der Mitteilung des Herrengebetes sei bei Lukas ursprünglich, weil dieser in chronologischer Reihenfolge erzähle. Darnach sei das VU erst nach dem 3. Ostern, als das Wunder der Brotvermehrung bereits vorüber war, gelehrt worden. Leider hat Bock, der sich sonst immer über die unbewiesenen Voraussetzungen der andern Gelehrten aufregt, selber unterlassen, irgendwelche Beweise für seine Behauptungen beizubringen. Speziell die chronologische Reihenfolge des Lk ist ein Aberglaube; denn Lk hat das Gebet, in dem die Sorge um das Eine zum Ausdruck kommt, nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern, durch Ideenassoziation vermittelt, an die Erzählung von Maria und Martha angereiht. Aber auch zugegeben, das VU sei erst nach dem 3. Ostern gelehrt worden, so wäre es in Bezug auf den Hauptsinn der 4. Bitte (Eucharistie) vor dem Tag des Abendmahls von Gott überhaupt nicht erhört worden.

Eine weitere Schwierigkeit für jegliche geistliche Erklärung der Brotbitte bietet das σήμερον. Eine solche Einschränkung der geistlichen Gabe ist gänzlich ungerechtfertigt. Vgl. Joh 6, 34: κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. Das haben schon die alten geistlichen Ausleger gefühlt und σήμερον zum Teil auf die tägliche Pflicht des Gebetes bezogen. Bock deutet es auf die Pflicht der augenblicklichen Mitwirkung mit der Gnade, dafs „wir nicht nur an unser ewiges Heil in abstracto denken, sondern dieses Heil unmittelbar durch Anwendung der für den heutigen Tag geeignetsten, aktuellsten Mittel nach Kräften verwirklichen" (S. 56).

Auf diese Weise schillert bei Bock nicht blofs das „Brot" in allen

Farben, die Bitte selbst verwandelt sich in eine Ermahnung, die ganz und gar nicht auf der Oberfläche liegt.

Dadurch, dafs man die leibliche und geistliche Auslegung der 4. Bitte miteinander verbindet, werden die Schwierigkeiten, die sich gegen jede einzelne erheben, und auf die ich hier nicht eingehen will, nicht beseitigt, sondern vereinigt.

Bock, der das nostrum und nobis auf die Kinder Gottes im Gegensatz zu den Heiden und Juden, gewissermafsen auch im Gegensatz zu den Schülern des Johannes bezieht (S. 38), kommt aufserdem bei dem materiellen Teilsinn der Brotbitte in Verlegenheit, da Speise und Trank nicht ausschliefsliches Eigentum der Kinder Gottes ist und der Gott der Bergpredigt alles ohne Unterschied ernährt. Auch wäre eine Einschränkung des materiellen Brotes nur auf die Christen (nobis) von seiten der Betenden egoistisch.

Bei der Aufführung der Väterzeugnisse im zweiten Abschnitt des Buches habe ich bedauert, dafs der Verfasser sie nach chronologischen und lokalen Gesichtspunkten geordnet hat, denn der Leser seiner Abhandlung hat ein Interesse daran, ohne Umschweife zu erfahren, welche Väter sich denn eigentlich für den geistig-materiellen Sinn, speziell auch für den eucharistischen Teilsinn ausgesprochen haben und welche nicht.

Zu den Vertretern der natürlichen Auslegung zählt Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, der Verfasser der Homilie De angusta porta, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus und der hier auf den Schultern der Kappadozier stehende Verfasser des Opus imperfectum.

Bock sucht allerdings die Zahl dieser Zeugen zu verkleinern, indem er behauptet, wo der geistige Sinn nicht direkt ausgeschlossen werde, sei er eingeschlossen (S. 91 f). Er hat übersehen, dafs eben die natürliche Deutung der Brotbitte von seiten der späteren Griechen sich nur daraus erklärt, dafs ihnen die eucharistische Deutung Schwierigkeiten bereitete, weil man im Orient, auch in den Klöstern, schon lange nicht mehr täglich kommunizierte.

Bei Basilius hilft sich Bock mit der Distinktion, der Heilige bezwecke hier offenbar nicht eine wissenschaftliche, für alle Fälle geltende Interpretation des Schrifttextes, sondern es handle sich um den konkreten Fall, wie man im Kloster durch Arbeiten für das allgemeine Beste und durch Entgegennahme der notwendigen Nahrung vom Schaffner und mittelbar von Gott mit Recht beten kann: Gib uns täglich unser tägliches Brot (S. 99). Leider ist Bock die Frage, ob eine „wissenschaftliche“ Interpretation vorliege oder nur eine Anwendung auf konkrete Verhältnisse, bei den Vertretern der eucharistischen Deutung nicht eingefallen.

Wenn sodann von der materiellen Deutung im Kommentar zum Philipperbrief des Theodoret von Cyrus gesagt wird, dafs sie einen anderen Teilsinn nicht ausschliefse (S. 94), so ist das auch deswegen unbegründet, weil Theodoret hier mit der 4. Bitte einzig und allein beweisen will, dafs Paulus nichts Ungeziemendes getan, indem er für seine Wohltäter zeitlichen Segen erflehte. Die Annahme Bocks wäre nur zulässig, wenn die Stelle aus dem Psalmenkommentar (Ps 101, 6) Theodorets, wo als Inhalt des Seelenbrotes im Anschlufs an Origenes das „Wort Gottes“ genannt wird, echt wäre. Der Passus steht aber nicht in allen Handschriften. Auch die Auffassung des ἐπιούσιος ist in beiden Schriftstücken verschieden. Im Einschub des Psalmenkommentars wird nur der Seele „Wesenheit“ zugeschrieben, im Kommentar zum Philipperbrief dem Leibe.

Ebenso vergebens bemüht sich Bock, das Op. imperf. für die eucharistische Auffassung zu gewinnen (S. 101). Der Verfasser des Op. imperf. hat sich besonders eingehend mit der Frage beschäftigt, wie man um das Brot, das man bereits erworben hat, noch bitten könne. Es handelt sich hier um folgende Stelle: Vel intelligendum est ita, ut dum a Deo datur, sanctificatus accipiatur; et ideo non dixit: Panem quotidianum da nobis hodie, sed addidit nostrum, id est, quem habemus jam praeparatum apud nos, illum da nobis, ut dum a te datur, sanctificetur. Ut puta si laicus offert sacerdoti panem, ut sacerdos accipiens sanctificet et porrigat ei; quod enim panis est, offerentis est, quod autem sanctificatus est, beneficium est sacerdotis. Da nach der Konsekration nicht mehr Brot zurückgegeben wird, ist hier nicht von der Eucharistie, sondern von den nicht konsekrierten Eulogien die Rede.

Als einen weiteren Fehler des Buches von Bock empfinde ich, dafs der Verfasser nicht unterscheidet zwischen dem, was Tradition ist, und was sich nur als private Meinung eines einzelnen Schriftstellers oder als Resultat einer vorübergehenden kirchlichen Gewohnheit darstellt. So ist der erste Zeuge, den er für den vollen, geistig-materiellen Sinn der Brotbitte anführt, Tertullian, deutlich ein Beweis dafür, dafs er bei dieser Auslegung nicht der Tradition folgt, sondern seine persönliche Auffassung wiedergibt. Es ist nämlich schon vielfach aufgefallen, dafs Tertullian der 4. Bitte die Bemerkung vorausschickt, wie schön der Herr nach den himmlischen Dingen nun auch die irdischen Bedürfnisse berücksichtige, — gleich darauf aber die geistliche Bedeutung der 4. Bitte abwandelt und dieser den Vorzug gibt. Der Grund ist darin zu suchen, dafs in der Kirche von Karthago nur die materielle Auffassung der Brotbitte überliefert war, während Tertullian persönlich die geistige Auslegung sympathisch war. Ein Gebet um das tägliche Brot galt ihm als zu wenig fromm (De or. 6), und darum hat er auch die fleischliche Auffassung spiritualisiert.

Ferner sei darauf hingewiesen, dafs die geistige Deutung des Tertullian eine doppelte ist: 1. Christus schlechthin und 2. der Leib Christi. Die eucharistische Deutung ist nur ein Anhängsel der geistigen Deutung. Die Beziehung auf Christus schlechthin findet sich aber auch bei den Marcioniten, während Marcion selber die materielle Auffassung vertrat. Als Gnostiker, die die Materie als Sitz des Bösen ansehen, können sie unter dem geistlichen Brot nicht die Eucharistie, sondern nur Christus schlechthin verstanden haben. Wenn Bock (S. 64) meint, ein Evangelium nach Johannes habe Marcion nicht anerkannt, und es müsse höchst befremden, dafs ein wissenschaftlicher Forscher vom Rufe Haufsleiters sich jeden Beweis ersparen zu können glaubte für seine unmittelbar an die Textverdrehung Marcions oder der Marcioniten hinzugefügte Kombination: durch Vertauschung des Pronomens wurde aus dem Brote der Menschen das Brot Gottes, also das Brot, von dem Jesus Joh 6, 32 redet, so ist er übel beraten, denn die Marcioniten und vielleicht schon Marcion selber hatten in ihrem Evangelium auch Stellen aus dem Johannesevangelium.

Von Tertullian ist abhängig Cyprian, der aber die geistige Auslegung Tertullians (= Christus) fahren läfst und die eucharistische voranstellt, beeinflufst durch die Zeitverhältnisse, wonach die Christen zur Verfolgungszeit täglich kommunizierten. Auch kennt er nicht zwei Teilsinne der einen Brotbitte, sondern stellt die eucharistische oder materielle Deutung zur Wahl.

Die Beziehung auf das irdische Brot wird geradezu ausgeschlossen von Origenes. Er vertritt zwar wie Tertullian ein zweifach geistiges Brot, aber er versteht unter dem einen nicht mehr Christus schlechthin, sondern die die Seele ernährenden Worte Gottes. Die Ausführlichkeit, mit der er diese Deutung bespricht und die eucharistische damit umspinnt, zeigt, dafs sie seiner Geistesrichtung mehr zusagte als die eucharistische.

Da Origenes die Möglichkeit offen läfst, ἄρτος ἐπιούσιος könne auch das Brot der zukünftigen Welt bedeuten, denken solche, die ihm in dieser Etymologie gefolgt sind, bei der Brotbitte an den Hl. Geist oder an das ewige Leben.

Damit ist der Weg vorgezeichnet für die Auslegungen der späteren Väter. Die einen, und zwar eine stattliche Zahl, bekennen sich nur zur eucharistischen Auffassung, die andern haben neben der geistigen Deutung auch die fleischliche zugelassen, mitunter sogar zuerst erwähnt, ebenso aber auch in Anlehnung an Origenes den göttlichen Logos blofs im allgemeinen als Inhalt der geistigen Brotbitte bezeichnet, ohne ihn als Wort und Eucharistie genauer zu charakterisieren. So kann man nicht mit Bock (S. 102) Petrus von Laodicea als einen ausgesprochenen Vertreter der eucharistischen Deutung ausspielen. Bei der ersten zur Wahl gestellten Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπιέναι ist das „in der Zukunft den Heiligen zu gebende" Brot nach Athanasius das „lebendig machende Brot des Geistes" (nur bei Migne, P. Gr. 86, 2, 3322; die Ausgabe von Heinrici ist Bock unbekannt), bei der Ableitung von οὐσία ist das lebendige Brot, das der mit dem Bilde des unsichtbaren Gottes geschmückten Seele entspricht, nach Origenes der göttliche Logos. Ob ferner der Patriarch Johannes Maro bei der geistigen Nahrung ausschliefslich an die Eucharistie gedacht hat, wie Bock behauptet (S. 96), ist nicht sicher.

Bock irrt sich auch, wenn er in der verloren gegangenen Schrift des Hilarius von Poitiers, welche das 4. Konzil von Toledo (633) zitiert, deutlich den eucharistischen Sinn ausgedrückt findet (S. 110), denn panis vitae et panis e coelo sind die beiden johanneischen Stellen, mit denen Tertullian, dem Hilarius folgt, als geistiges Brot nicht die Eucharistie, sondern Christus schlechthin erweist.

Von Augustin (De sermone Domini in monte II 7) ab findet sich öfters die Dreiteilung: 1. das natürliche Brot, 2. die Eucharistie, 3. das Wort Gottes. Übrigens hat Augustin zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenem Zwecke sowohl die natürliche wie die sakramentale Auffassung vorgetragen oder zur Wahl gestellt, ohne sich für irgend eine bestimmt auszusprechen. —

Dieser kurze Überblick zeigt, dafs von einer einheitlichen, konstanten Tradition bei der Auslegung der 4. Bitte des VU keine Rede sein kann, sondern nur von einer Entwicklung und einem Eklektizismus, der seine Wahl nach persönlichem Geschmacke oder nach den Zeitverhältnissen trifft.

Bock aber möchte die Entwicklung an den Anfang stellen. Wo, wie bei Origenes (S. 83), Athanasius (S. 85), Johannes von Damaskus (S. 98), der materielle Teilsinn fehlt, hilft er sich mit der Erklärung, dafs der materielle Teilsinn nicht förmlich ausgeschlossen sei. Er sei vielmehr eingeschlossen, „insofern bei demselben Genus „Nahrung" das minder Wichtige im Wichtigeren eingeschlossen ist oder doch die notwendigen natürlichen Mittel und Bedingungen bei Erflehung der ihnen übergeordneten Gnadengüter selbstverständlich vorausgesetzt sind" (S. 85).

Nun stelle man sich vor: Origenes und seine Anhänger bekennen sich zur rein geistigen Auffassung, weil sie gegen die leibliche Bedenken haben, und nun sollen sie bei der Bitte um das Geistliche die Bitte um das Leibliche eingeschlossen haben! „So wie man mit dem Gegenstand auch dessen Schatten erhält, so mit dem Reich Gottes auch alles andere. Man kann nicht um zweierlei bitten, um den Gegenstand und um den Schatten“ (Origenes, περὶ εὐχῆς 16, 2). Die apriorische Konstruktion des „vollen Literalsinnes“ mit dem „dreifachen partiellen Literalsinn“ und dem „vorwiegenden Hauptsinn“ ist für das christliche Altertum eine Zwangsjacke. Bei Tertullian ist nicht die Eucharistie der Hauptsinn, bei Cyprian wird die eucharistische und die natürliche Deutung zur Wahl gestellt, und bei Origenes ist die natürliche Deutung abgestoſsen und unter den geistlichen Auslegungen die auf das Wort Gottes bezügliche sichtlich bevorzugt.

Älter als die eucharistische Deutung ist nach den vorhandenen Zeugnissen die materielle. Bock hat auch gefühlt, daſs es mit der eucharistischen Deutung der 4. Bitte im ersten christlichen Zeitraum nicht am besten bestellt ist, und darum hat er schon im patristischen Teil seiner Abhandlung die Liturgie zu Hilfe gerufen.

Wie andere behauptet auch er, die Stellung des VU im offenbar liturgischen Teil der Didache, zwischen den auf den Taufritus bezüglichen Winken und den direkt eucharistischen, liturgischen Gebeten, sei ein Beweis dafür, daſs das VU Bestandteil der ursprünglichen Meſsliturgie war, insofern Tauf-, Firm- und Meſsritus hier eine einheitliche liturgische Feier bildeten, in welcher die Taufe selbst und die darauf verrichteten Gebete in besondere Beziehung zur Eucharistie, speziell zur Kommunion der Täuflinge gebracht wurden (S. 71ff).

Für diese Behauptung fehlen die Beweise. Der täglich dreimalige Gebrauch des VU in der Didache (VIII 3) geht jedenfalls nicht auf gottesdienstliche Praxis, sondern auf den privaten Gebetsstundendienst der Juden zurück. Die Christen sollen nicht beten wie die Heuchler (Juden). Diese Ermahnung wird in der Didache dort eingereiht, wo vom regelmäſsigen Fasten der Christen am Mittwoch und Freitag im Gegensatz zum Fasten der Heuchler am Montag und Donnerstag die Rede ist. Zu dieser Zusammenstellung von Gebet und Fasten der Juden und Christen konnte einzig und allein die Zusammenstellung beider im Matthäusevangelium, von dem auch der Ausdruck „Heuchler“ und im wesentlichen der Text des VU entlehnt ist, die Anregung geben.

Wenn aber auch zur Zeit der Didache das VU nicht bloſs nach der Taufe gebetet wurde (so Seeberg), sondern schon Bestandteil der Eucharistiefeier war, so wäre erst zu untersuchen, ob wegen der eucharistischen Auffassung der 4. Bitte.

Freilich Bock behauptet das für die Zeit des Hieronymus mit bekannter Kühnheit: „Wegen des eucharistischen Sinnes der Brotbitte ist das VU als Vorbereitungsgebet auf die Kommunion in die Meſsliturgie eingereiht“ (S. 74). In der Anmerkung aber bröckelt seine Sicherheit wieder ab: „Andere Gründe, wie die fünfte Bitte und überhaupt die göttliche Urheberschaft dieses Gebetes, sind selbstverständlich hier ebenfalls eingeschlossen.“ Und einige Zeilen später ist der eucharistische Charakter der Brotbitte nur mehr „ein Hauptgrund“, warum man das VU in der Meſsliturgie betete.

Allein die Ansicht ist durchaus irrig, das VU sei wegen des eucharistischen Sinnes der Brotbitte als Vorbereitungsgebet auf die Kommunion

in die Meſsliturgie eingereiht worden. Es rückte an diese Stelle wegen der 5. Bitte. Das zeigen, von anderen Gründen abgesehen, schon die Vorbereitungsgebete zur Kommunion in den Liturgien. Wenn auch Cyrill von Jerusalem und Hieronymus Adv. Pelag. III 15 ausschlieſslich die eucharistische Deutung der 4. Bitte vertreten, so schimmert bei Hieronymus noch deutlich der Zweck des VU in der Messe durch: ut digni sint assumptione corporis Christi.

Von Hieronymus aus wagt Bock den Sprung in das Urchristentum. In der Stelle Adv. Pelag. III 15 sagt nämlich Hieronymus: Er belehrte seine Apostel, daſs die Gläubigen täglich in dem Opfer seines Leibes zu sprechen wagen: Vater unser usw. Daraus schlieſst Bock, daſs bereits die Apostel gemäſs dem Auftrag Christi bei der täglichen „Brotbrechung" um „unser tägliches Brot" flehten. Solange sie die Eucharistie mit dem Namen „Brotbrechung" bezeichneten, lag der eucharistische Sinn der Brotbitte in identischen Ausdrücken vor. Sie brauchten auch gar nicht, wie manche sich ausdrückten, an eine mystische Interpretation des ἐπιούσιος und an eine sehr fragliche Ableitung von ἐπί und οὐσία, geschweige denn an die erst 350 Jahre später nachweisbare Übersetzung „supersubstantialis" zu denken, um zu dieser Auffassung zu gelangen. Sondern das schlichte, ursprüngliche aramäische Wort, das dem ἐπιούσιος in seiner zeitlichen Bedeutung von continuus, jugis, quotidianus entsprach und das für die Apostel und die ersten, des Aramäischen kundigen Christen auch bei der Interpretation des ἐπιούσιος allein maſsgebend war, bestärkte sie noch viel mehr in der eucharistischen Auffassung, als es die unvolkstümliche Ableitung des so dem Begriffe Brot nichts Neues hinzufügenden ἐπιούσιος von ἐπί und οὐσία getan hätte (S. 75).

So wie das „schlichte, ursprüngliche aramäische Wort" lediglich eine Behauptung ist — Bock wird sich hüten, es zu nennen — ebenso ist es unerweislich, daſs die Aussage des Hieronymus eine „zuverlässige Tradition" sei.

Wäre das VU von den Aposteln und in der ersten Christenheit von Hebraisten und Gräzisten als Gebetsformel gebraucht worden, dann wären die textlichen Abweichungen des VU im Mt- und Lk-Evangelium unerklärlich, dann würde die Didache bei der Wiedergabe des Gebetes sich nicht an die schriftliche Tradition (des Mt-Ev) anstatt an die mündliche gehalten haben, dann wäre namentlich auch das ganz singuläre ἐπιούσιος nicht im VU. Dieses Wort ist nicht für den täglichen Gebrauch des Volkes, sondern künstlich vom griechischen Übersetzer des Matthäusevangeliums zwecks möglichst genauer Nachbildung seines Originals geprägt worden und ist ohne Erläuterung für einen Griechen unverständlich, geradeso wie Mt 28, 1: ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.

Die Angabe Adv. Pelag. ist somit wahrscheinlich nur eine Kombination des Hieronymus. Er hat den zu seiner Zeit bestehenden Gebrauch des VU in der Meſsliturgie als Vorbereitungsgebet zur hl. Kommunion mit der Angabe des Ev. verknüpft, wonach Jesus die Apostel beten lehrte.

Auf die anderen liturgischen Ausführungen des 3. Teils einzugehen, verzichte ich, da sie für die ältesten Auffassungen der Brotbitte ohne Belang sind.

Der temperamentvolle Verfasser, der seine wissenschaftlichen Gegner „radikal und unbesonnen" nennt (S. 265), von ihren „wohlfeilen, ohne gründliche Überprüfung" vorgetragenen Behauptungen spricht (S. 313),

nach berühmtem Muster die positiv-theologische Wissenschaft auffordert, „wenigstens in einigen exegetisch-liturgischen Fragen eine rückgängige Bewegung zur Tradition einzuschlagen“ (Vorwort IX), und die eucharistische Teilauffassung der 4. Bitte auf Grund seines „neuen, grofsenteils unanfechtbaren Materials“ (Vorwort VII) als eine seit den Väterzeiten zur ordinaria praedicatio et precatio ecclesiastica gehörige veritas definibilis (S. 316) erklärt, war sehr ungnädig (S. 310 ff), als in dem nicht von mir herrührenden Literaturbericht der BZ VII 209 eine „kurze Notiz“ von ihm über die Brotbitte in der Zeitschr. f. kath. Theologie XXXII 776—782 ebenso kurz vom exegetischen Standpunkte aus abgelehnt wurde. Tatsächlich hat Bock auch mit seiner umfangreichen, fleifsigen, aber unkritischen Monographie dem Dekret Sacra Tridentina nicht genützt. Man hat vielmehr bei der Lektüre des Buches den Eindruck, dafs hier die beste Sache durch die schlechtesten Gründe gewonnen wird.

Bamberg. Georg Aicher.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1915** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

***Baumstark, A.**, Literaturbericht* (Ochr N. S. IV 355—389): Enthält auch verschiedene biblische Literatur. Einiges konnte für unsere Bibliographie verwertet werden.

Orientalische Bibliographie. Hrsg. von L. Scherman. XXIII./XXIV. Jahrgang (für 1909/10) (in einem Bande). 3. Heft (VII u. 479—736. B., Reuther. Subskr.-Pr. kpl. *M* 28.—): S. BZ XII 275. Setzt Abschnitt V. Semiten, fort. Für die Bibelwissenschaft sei als besonders wertvoll hervorgehoben: 4. AT. Judentum, Neutestamentliches u. ntl Zeitgeschichte (in ihrer Berührung mit orientalischen Elementen). Späteres Judentum. Samaritaner. 5. Phönicien mit Nebenländern. 6. Arabien und der Islam. Vom VI. Abschnitt: Afrika, schlägt noch vielfach ins biblische Interessegebiet ein: I. Ägypten. b) Alt-Ägypten.

***Graf, G.**, Katalog christlich-arabischer Hss in Jerusalem* (Ochr N. S. IV 312—338): Forts.; s. oben S. 51. Darunter sind noch wenige Homilien.

***Rahlfs, A.**, Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens* (Studien [s. oben S. 65] 351—368): Erschöpfendes Verzeichnis aller literarischen Arbeiten W.s von 1870 bis 1914. Auch die Rezensionen sind aufgenommen.

Seitz, O., *Register zu Jahrgang 1895—1912 von MNdPV* (42 S. 1914): Vgl. BZ XI 283.

Grand catalogue *des manuscrits armeniens de la bibliothèque des P.P. Mekhitharistes de Saint-Lazare.* I. Par B. Sarghissian [armen.] (4⁰. XVIII u. 838. Venedig 1914. *Fr* 40.—). Dieser Bd umfaſst nur biblische Hss, 199 an Zahl. — Vgl. dazu ***Weber, S.**, Ein Quellenwerk zur Bibelforschung* (Kath 4. F. XV 281—286): Über den eben erwähnten ersten Band eines geplanten Hauptkataloges der Hss der Mechitaristenbibliothek zu Venedig.

Hastings, J., *Encyclopaedia of religion and ethics.* VII: Hymns—Liberty (XX u. 911. Edinburgh, Clark): S. BZ XII 57.

Faulhaber, M. v., *Zeitfragen und Zeitaufgaben* (VIII u. 376. Freiburg i. B., Herder. *M* 4.60): Darunter befinden sich 2 biblische Aufsätze: Die biblische Geschichte im Religionsunterrichte der Volksschule (S. 144—157); Die Bühne der biblischen Geschichte (S. 157—179; vgl. BZ V 295) (nach ThG VII 239).

Festschrift, *Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914* dargebracht von Freunden und Schülern (VIII, 380 u. 16 mit 1 Taf. Lp. 1914, Harrassowitz. *M* 15.—): Der Gefeierte ist Indolog und seine Schüler und Verehrer desgleichen. Es ist zu erwarten, daſs die literarischen Weihegaben dem Forschungsgebiet der Indologie entnommen sind, ein Gebiet, das der biblischen Wissenschaft fern liegt. Und doch wird auch der Bibelforscher in diesem Bande einige beachtenswerte Nummern finden, die sogar von unmittelbarem biblischen Interesse sind. H. Stumme,

Das Arabische und Türkische bei Ritter Arnold von Harff (S. 127—137) macht uns bekannt mit einer Orientfahrt in den Jahren 1496—1499, die auch in die biblischen Länder führte. Der Pilger hatte für manches Interesse und so besonders auch für die verschiedenen Sprachen. St. analysiert hier das arabische und türkische Vokabular nach der 1860 veröffentlichten Ausgabe des Reiseberichts. Im Aufsatze von J. Hertel, Über die Suvābahuttarīkathā (S. 138—152), eine Art Rahmenerzählung, begegnen wir als Nr 44 von den 72 Papageierzählungen einem Abklatsch des bekannten salomonischen Urteils. W. Foy, Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs (S. 213—216) erinnert uns sofort, welche Rolle in der Religionsgeschichte und auch in der Bibelerklärung die Vorstellung von einem Götterberge spielt. W. Streitberg, Zur gotischen Grammatik (S. 217—227) fufst naturgemäfs auf den ntl gotischen Texten.

Graf, G., *Alte christlich-arabische Fragmente* (Ochr N. S. IV 338—341): Die Hs befindet sich im Besitz des Antiquariats L. Rosenthal in München und enthielt ehedem manche Homilien und apokryphe Stücke. G. beschreibt das Erhaltene.

Palästinajahrbuch *des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heil. Landes zu Jerusalem.* Hrsg. von G. Dalman. X (1914). Mit einem Namen- und Sachverzeichnis der Jahrgänge I—X (VII u. 162. B. 1914): Dalman, Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1913/14 (3—50). Alt, Pharao Thutmosis III. in Palästina (53—99). Sternberg, Beiträge zu biblischen Lokalfragen (100—104). Dalman und Lohmann, Inhaltsverzeichnis für Jahrgang I—X (nach ZatW XXXV 135).

Ubbink, J. G., *Waarneming, Autoriteit, Heilige Schrift* (Geref. theol. Tijdschrift 1915 März).

2. *Einleitung. Kanon. Hermeneutik.*

Bouquet, A. C., *Concerning sacred books* (Interpreter 1915 Apr.).

Janssens, J. H., *Hermeneutica sacra seu introductio in omnes libros sacros V. ac N. T.* Ed. II novis curis reform. et aucta a E. Morandi (VIII u. 420. Turin, Marietti. *L* 3.75).

Wood, I. F., and **Grant, E.**, *The Bible as literature. An introduction* (Bible study textbook series: 346. N. Y. 1914, The Abingdon Press. $ 1.50): Stellt sich vollständig auf den kritischen Standpunkt. Das Buch ist für die Jugend berechnet (nach PrthR XIII 321 f).

Richardson, E. C., *Biblical libraries. A sketch of library history from 3400 B. C. to 150 A. D.* (XVI u. 252. Princeton 1914, Univ. Press. $ 1.25).

James, M. R., *Notes on the Apocrypha* (JthSt 1915 Apr.).

Oesterley, W. O. E., *The books of the Apocrypha. Their origin, teaching, contents* (XIV u. 553. N. Y. 1914, Revell. $ 3.—).

Smith, G., *Value of familiarity with the Ipsissima Verba of the Bible as a method of interpretation* (Interpreter 1915 Jan.).

Vgl. Koch (S. 258).

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Aptowitzer, V., *Christliche Talmudforschung* (MGWJ LVIII 386—394): Kritisches Referat zu O. Holtzmanns Mišna-Ausgabe (s. BZ XI 57, XII 297 f).

Dakin, A., *Influence of Bible on St. Francis of Assisi* (Interpreter 1915 Jan.).

Kefsler, H., *August Klostermann* (Ev. Kz LXXXIX Nr 14, 170—174): Nachruf mit Würdigung seiner grundsätzlichen gläubigen Stellungnahme zur Bibel.

Professor Conrad von Orelli. (Geboren 25. Januar 1846 in Zürich und gestorben 7. Nov. 1912 in Basel) (AelKz XLVIII Nr 15—19 24—29, 344 bis 349 367—369 388—391 415 f 438—441 560—564 584—587 608—610 632—634 659—663 679—683): Erinnerungen nach Tagebuch und Briefen. Forts. f.

Gisler, A., *Alfred Loisy's Rückschau* (Kath 4. F. XV 264—281): An der Hand von Loisys Choses passées (398. P. 1913, Nourry) zeichnet G. Loisys Entwicklungsgang, besonders wie er in seinen exegetischen Anschauungen immer radikaler wurde und es bis zum vollen Bruch mit der Kirche trieb.

S<elbst, J.>, *Die praktische Bedeutung der Brevierreform Pius' X.* (Kath 4. F. XV 159—173): Empfiehlt im 1. Teile das fleifsige Studium der Vulgatapsalmen.

Fonck, L., *Primum quinquennium Pontificii Instituti Biblici.* Compendio exposuit (41 mit 12 Taf. Rom, Bretschneider. *M* 1.50). — Dazu **G. C.**, *Il Pontificio Istituto Biblico* (Sc 5. S. VIII 80—86).

Kirsch, J. P., *Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem.* (Num. IV) (Ochr N. S. IV 344—346): Umfafst Okt. 1913—Okt. 1914.

Festschrift *zum hundertjährigen Jubiläum der Preufsischen Haupt-Bibelgesellschaft.* Im Auftrage der Direktion verfafst von E. Breest. 1814—1914 (183. B. 1914, Pr. Haupt-Bibelges.): Berichtet u. a. über die Geschichte der Bibelgesellschaft, über Apokryphenstreit und Bibelversorgung des Heeres, dann auch über die Bibelrevision.

Schäfer, T., *Hundert Jahre der Sächsischen Bibelgesellschaft in Dresden. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelverbreitung* (Vierteljahrsschrift f. Inn. Miss. XXXV 216—219): Nach Zweynert, E., Hundert Jahre Bibelverbreitung.

Die Bergische Bibelgesellschaft *1814—1914.* Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der Gesellschaft, am 15. u. 16. Juli 1914, von G. Diederich (4⁰. 61. Elberfeld 1914, Bergische Bibelgesellschaft): U. a. handelt D. von der ersten Elberfelder Bibel (1702), von der Bibelverbreitung unter Katholiken.

S<elbst, J.>, *Die Verbreitung der Bibel in Krieg und Frieden* (Kath 4. F. XV 307—310): Berichtet von der Verbreitung des Ev nach Lk von Dimmler in Soldatenkreisen und von der Volksausgabe des NT von Ecker (Trier). Zugleich erörtert er die Tätigkeit protestantischer Organisationen in dieser Richtung.

Renner, D., *Unsere „Bibelkränzchen unter Schülern höherer Lehranstalten“* (AelKz XLVIII Nr 29f, 683—685 706—711).

Matthes, H., *Aus der neueren Literatur zum Unterricht in der biblischen Geschichte* (Monatsschr. f. Pastoraltheol. XI 5. Kriegsheft [1915 Febr.] 199 bis 210): Forts. f.

Mutch, W. J., *Elementary Bible-teaching which covers the ground* (BW XLIV 270—273): Hält es für möglich, dafs auch bei einem wöchentlich halbstündigen Bibelunterricht die nötigen Grundlagen für das Leben gegeben werden können.

Vgl. Faulhaber (S. 254).

4. *Bibelkritik* (allg., kath.).

Braun, C., *Brauchen wir eine Schrift von Gott eingegeben?* (75. Gütersloh 1914, Bertelsmann. *M* 1.50).

Bruston, C., *Fantaisies exégétiques et critiques* (RThQr 1914 Juli-Sept.).

Diggle, J. W., *Biblical criticism* (Interpreter 1915 Jan.).

Haufsleiter, J., *Bibelglaube und Bibelkritik* (AelKz XLVII Nr 28f, 650 bis 654 674—679): Bibelglaube und recht gehandhabte, aufbauende Kritik müssen zusammenwirken; sie schliefsen einander nicht aus.

Kaftan, T., *Der Gott der Propheten und der Gott der Philosophen* (NkZ XXVI 169—199): Versteht unter dem Gott der Propheten den Gottesbegriff der Schrift in seiner ntl Klarheit in positiv gläubigem Sinne und lehnt den Gottesbegriff Steinmanns in „Die Frage nach Gott“ als weltliches Erzeugnis ab. Die Frage wird dogmatisch-spekulativ erörtert.

Keyser, L. S., *Some specimens of liberal Biblical criticism* (Lutheran Church Rev. 1915 Apr.).

Rankin, H. W., *Philosophy and the problem of revelation* (PrthR XIII 409—460): Berücksichtigt auch die Offenbarung in der Form der Bibel und legt Möglichkeit und Zusammenhang mit verschiedenen philosophischen Systemen von grundsätzlichem Standpunkt aus dar.

Richardson, G. H., *A plea for unprejudiced historical Biblical study* (BW XLV 160—165): Will den archäologischen Erkenntnissen nur die Bedeutung zumessen, daſs sie die Bibel beleuchten können, aber nicht die Kraft in ihnen finden, die biblischen Angaben zu bestätigen. Das zeigt er an Gn 14, wo die konservativen Exegeten eine glänzende Bestätigung finden wollen. R. wendet dagegen ein, daſs die Datierung des Abraham nach der Bibel um 500 Jahre zu spät sei. R. setzt allerdings dazu den Auszug aus Ägypten ca 1215 an, Hammurabi dagegen 2123—2081.

Thomas, W. H. G., *Germany and the Bible* (Bs LXXII 49—66): Ein ebenso ungeschicktes als deutschfeindliches amerikanisches Produkt! Deutschland ist für Th. zunächst ein ausschliefslich protestantisches Land. Dann sucht er Bücher, Zeitungen und Klatsch durch, um unmoralische Ansichten zu finden. Nietzsche gilt ihm als Heros der deutschen Kultur. Schlieſslich ist ihm die deutsche Bibelkritik der Sündenbock, der Deutschland in einen Krieg gegen das bibelfromme England führen konnte, und mit pharisäischer Miene warnt er die amerikanischen Gefolgsmänner der Bibelkritik, sich nicht auch dieser Gefahr auszusetzen. Dabei ist für jeden Einsichtigen klar, daſs der Mammonismus Englands und Amerikas an Ausbruch und Dauer des Weltkrieges schuld ist, nicht die Exzentrizitäten des schweizerischen — Th. versetzt ihn an eine deutsche Universität — geisteskranken Professors Nietzsche. Es erregt direkt Ekel, daſs neutrale Amerikaner sogar ihren Bibelglauben schänden, um die Blöſse britischen Krämergeistes zu verhüllen.

Thyssen, P., *Ist die Bibel noch Autorität für uns Christen?* Vortrag (16. Bremen 1914, Morgenbesser. *M* —.50): Trotz aller Einwendungen und obwohl die Verbalinspiration unhaltbar ist, behält die Bibel ihre Autorität für uns. Für das Erlebnis Jesu ist sie dauernder Quell und dauernde Richtschnur (nach ThLbl XXXVI Nr 13, 310).

Ubbink, J. G., *De grond van het schriftgeloof en een betere methode* (Geref. theol. Tijdschr. XV [1914] 8). — Dazu *Greydanus, S.*, *'n Betere methode?* (ebd. 9): Vgl. oben S. 55.

Woltjer, R. H., *Het woord Gods en het woord der menschen* (4⁰. VI u. 391. Utrecht 1913, Ruys): Hält den streng calvinischen Offenbarungs- und Inspirationsbegriff fest und führt die Thesen durch: das wissenschaftliche Studium des Wortes Gottes kann zum besseren Verständnis der neueren Resultate aus der Geschichte des heidnischen Altertums beitragen und umgekehrt. Fünf Sechstel des Buches wollen nachweisen, daſs im AT alles auf Jesus und sein Reich vorbereitete, und daſs sich die ganze Geschichte des Altertums unter diesem Gesichtspunkt betrachten läſst (nach ThLz XL 3, 52).

Rocco di Torrepadula, N., *Concetto della Scrittura ispirata per gli odierni studi biblici* (18. Neapel, Artigianelli. *L* —.75).

Sickenberger, J., *Katholische Bibelforschung und Wissenschaft* (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterr. XVI 129—138): Die Frage, die S. behandelt, gilt mit ihrer Lösung für die Bibel überhaupt, wenn auch die Beispiele aus dem NT stammen. S. legt eingehend dar, wie der katholische Forscher trotz einer gewissen Gebundenheit durch das Dogma vollkommen nach wissenschaftlicher Methode arbeiten kann und muſs. Insbesondere schlieſst die Verpflichtung auf an sich nicht unfehlbare Entscheidungen der Bibelkommission nicht aus, in geziemender Form Einwänden und Bedenken gegen sie nachzugehen. Für die Tragweite des Begriffes Inspiration ist neben dem Dogmatiker auch der Exeget zu hören.

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. *Sprachliches.*

Lichtenberg, R. v., *Ursprung und Alter der Buchstabenschrift* (Archiv f. Schriftkunde I [1914/15] 17—30): Die europäisch-arische Schrift geht weit hinter den Ursprung aller anderen Schriften zurück (Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung). Während alle nichtarischen Völker nur Bilderschriften kannten, war die arische Schrift von jeher eine Buchstabenschrift. Die Runen haben die älteste Buchstabenform am treuesten bewahrt.

Moulton, J. H., and **Milligan, G.**, *The vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other non-literary sources* (100. Ld. 1914, Hodder. 6 s).

Williams, C. B., *Grammatical glimpses at some Scripture* (Rev. and Expositor 1915 Apr.).

2. *Übersetzungen*
(syr., arm., georg., lat., deutsch, engl., niederl., slav.).

Haefeli, L., *Ein Unternehmen des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom* (Schweiz. Kz 1915, 19, 157—159; 21, 173f; 22, 185f): H. selbst steht im Dienste dieses Unternehmens, das einer textkritischen Bearbeitung und Herausgabe der Pešitto gilt. Schon vor Ausbruch des Krieges mit Vorbereitungen hierfür beschäftigt, legt H. nunmehr hier für weitere Kreise Vorbedingungen und Aussichten des Vorhabens dar. Im einzelnen handelt H. von den Textausgaben, vom hsl Material und vom Verlauf der kritischen Arbeit. Interessant ist das Ergebnis einer Rundfrage bei den kompetenten Gelehrten, die in dieser Frage zuständig sind. Sie alle stellen dem Unternehmen keine besonders günstige Prognose. H. hofft aber trotzdem, dafs das Unternehmen in ruhigen Zeiten in Angriff genommen werden könne. Die von der „British and foreign Bible Society“ beabsichtigte wissenschaftliche Bearbeitung des syrischen Pentateuchs (s. BZ XII 85) hat H. nicht erwähnt, wohl deshalb, weil er nur die Gesamtbibel berücksichtigen wollte.

Marr, *Bemerkungen über die Texte der Hl. Schrift in den alten Übersetzungen der Armenier und Georgier* (Christianskoje Vostok II 163—174): Es gab eine Mehrzahl alter georgischer Bibelübersetzungen (nach Ochr N. S. IV 375).

Dobschütz, E. v., *A collection of Old Latin Bible quotations—Somnium Neronis* (JthSt XVI 1—27).

Koch, W., *Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen* (ThQ XCVI 542—572): S. oben S. 58. Bespricht die Erörterungen über den Bibelkanon und dann über die Mifsbräuche betreffs der Übersetzungen. Auch die Kommission für diese Fragen fafste „authentisch“ im Sinne von „für den offiziellen kirchlichen Gebrauch bestimmt“, „für Zwecke des kirchlichen Amtsgebrauchs beweiskräftig“.

Nisius, J. B., S. J., *Zur Erwiderung* (ZkTh XXXIX 602f): Gegen meine Abwehr (s. oben S. 58). Da ein sachlich neues Moment nicht enthalten ist, ich auch keinen Grund daraus entnehmen kann, mein erstes Referat über N.s Veröffentlichungen und die Auffassungen in meiner Abwehr zu ändern, beschränke ich mich auf diesen Hinweis auf N.s Erwiderung. Nach Form und Inhalt kann ich nichts anderes erkennen als einen beabsichtigten, durch die offen zu Tage liegenden Momente nicht erklärbaren Vorstofs gegen die BZ.

Nobbe, *D. Martin Luther über seine Bibelübersetzung in seinen Briefen und Schriften. Zum Gedächtnis des Todestages Luthers* (18. Februar) (AelKz XLVIII Nr 6—8, 125—131 156—158 179—182): Stellt die Äufserungen Luthers in chronologischer Folge und mit verbindendem Text zusammen.

Risch, Beiträge zur deutschen Bibelsprache. 1. *Selig, Heil, Heiland* (Stst XII 487—496 538—544): S. oben S. 59. Untersucht die Vorlagen, welche Luther mit den angegebenen deutschen Worten wiedergibt, und die Gründe für eine solche Übersetzung. Es sind Vorstudien zu einer planmäfsigen Bearbeitung der deutschen Bibelsprache, die R. beabsichtigt.

Die Bibel *in D. Martin Luthers Übersetzung.* Eine Auswahl fürs deutsche Haus, hrsg. von R. Seeberg und P. Petersen. Nach dem neu durchgesehenen, vom deutschen evangelischen Kirchenausschufs genehmigten Text. Mit Zeichnungen von E. M. Lilien (VIII u. 320; 327 u. 26 mit Abb., 2 Taf. und 3 farb. Karten. Braunschweig, Westermann. Geb. *M* 4.—).

Das NT *und die Psalmen nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers.* Mit Zeichnungen von R. Schäfer (Dresden, Sächsische Hauptbibelgesellschaft): S. oben S. 166.

Cromwell's *Soldier's Bible.* Being a reprint in facsimile of that issued for the use of common wealth army in 1643. With preface by Viscount Wolseley (Ld., Stock. 1 *s*).

Bakhuizen van den Brink, L. W., Een nieuwe vertaling en verklaring van den bijbel (Stemmen voor Waarheid en Vrede LI [1914] 12).

Hanisch, E., Die Sarôspataker altpolnische Bibelhandschrift (sogenannte „Sofienbibel") und die Lemberger Ausgabe vom Jahre 1871 (Arch. f. slav. Phil. XXXVI 223—255): Schlufs; vgl. oben S. 59. In einem Nachtrag gibt H. Verbesserungen zum ersten Teil seines Kollationsberichtes.

Vgl. Die Bergische (S. 256).

c) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie.

Dussaud, R., *Introduction à l'histoire des religions* (Bibliothèque historique des religions: VI u. 292. P. 1914, Leroux): Erörtert die verschiedenen Ausgangspunkte für die Religion, wie sie Naturismus, Animismus, Präanimismus u. a. angenommen haben, und geht seinerseits vom Totemismus aus, der Panvitalismus genannt werden kann. Von da aus, von der Beseelung aller Wesen aus sucht D. nun alle religiösen Erscheinungen zu verstehen (nach PrthR XIII 475 f).

Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Vorlesungen, am Collège de France gehalten. Autoris. deutsche Ausgabe von G. Gehrich. 2., verb. u. verm. Aufl. (XXVIII u. 347. Lp., Teubner. *M* 5.—): S. BZ IX 195.

Hamilton, H. F., *Discovery and revelation* (XXI u. 196. Ld., Longmans. $ —.90): Eine Zusammenfassung des zweibändigen Werkes: The people of God. Der Gottesbegriff der Griechen ist eine menschliche Entdeckung. Sie gelangten deshalb zu keinem persönlichen Gott und ihre Religion mufste untergehen. Die hebräischen Propheten gewannen ihre Gottesvorstellung nicht durch eigenes Nachdenken, sondern infolge aufserordentlicher Erlebnisse, welche wir mit gutem Grund göttliche Offenbarung nennen können, und so wurde ihre Religion zur christlichen Weltreligion (nach BW XLV 248).

Faut, A. S., *Die Religion des A und NT.* Diktate für den Unterricht an Klasse VI u. VII (Sekunda) der höheren Lehranstalten (III u. 66. Tübingen 1914, Mohr. *M* 1.—): S. BZ XII 289.

Minocchi, S., *Il Panteon. Origini del Cristianesimo* (IV u. 408. Florenz 1914, Seeber): S. BZ XII 407. Ist nur der I. Bd eines umfangreichen Werkes und dient dem Nachweis, dafs das Christentum nicht so sehr aus dem Judentum als aus der gesamten griechisch-orientalischen Kultur erwachsen sei. Der 1. Teil: Il tempio, behandelt die innere Entwicklung der israelitischen Religion bis Esra und Nehemia, die misteri dell' Oriente, Ellenismo, Giudaismo, la pienezza dei tempi. Der 2. Teil: Il Cristo, erörtert

in skeptischer Weise die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte und wie der Glaube an Christus entstanden sei (nach DLz XXXVI 4, 184ff).

Windisch, H., Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie (Ntl Studien f. Heinrici [s. BZ XII 277] 220—234): Der präexistente Messias wurde schon vor Paulus mit den Zügen der Weisheitsspekulation ausgestattet. Bei Paulus ist die Verschmelzung so weit fortgeschritten, daſs man den Christus des Paulus geradezu als die göttliche Weisheit der Juden bezeichnen kann.

Cohen, H., Der heilige Geist (Festschrift f. J. Guttmann [s. unten S. 264] 1—21): Erörtert die Vorstellung mehr in spekulativem Sinne.

Torm, F., *Das stellvertretende Leiden im Judentum und im Christentum.* Ein Vortrag (Schriften des Institutum Judaicum Nr 45: 20. Lp., Hinrichs. *M* —.30): Der Vortrag wurde auf der internationalen Judenmissionskonferenz in Hamburg Juni 1914 gehalten. Ex 32, 32 Is 53, 4 Makk 6, 29; 17, 22 und einzelne nachbiblische Zeremonien werden kurz berührt. Dann begründet und verteidigt T. den Begriff des stellvertretenden Strafleidens im Christentum.

Schmiedel, P. W., Das Ende der Welt nach jüdischen und urchristlichen Erwartungen. Vortrag, im Rathaus zu Zürich gehalten (PrM XIX 1—20): Die Behauptung der Propheten, wie sie zu einer göttlichen Offenbarung gekommen sind, betrachtet S. nur als gewähltes Mittel, um beim Volke Glauben zu finden. Auch die Formen der Apokalypsen dienen dem gleichen Zwecke. Mit der Apokalyptik seit dem 2. Jahrh. v. Chr. beschäftigt sich S. vor allem; die Apk des NT bildet den Schluſs der in Betracht gezogenen Zeit. S. stellt die einzelnen Züge, die sich aus dieser Literatur ergeben, zusammen, wobei er der kritischen Richtung im Wesentlichen anhängt. Einen Wert spricht S. ihnen nicht zu.

Ginzberg, L., Eine unbekannte jüdische Sekte (MGWJ LVIII 395—429): S. oben S. 60. Schluſs folgt.

Lightley, J. W., The recently-discovered Zadokite fragments (London Quarterly Rev. 1915 Jan.).

2. *Geschichte.*

Ridderbos, J., Maatschappelijke toestanden onder Israel in de volheid des tijds (Geref. theol. Tijdschrift 1915 Febr. 419—430).

Oort, H., *De laatste eeuwen van Israëls Volksbestaan.* 2., verm. Aufl. 2 Tle. (383; 417. Leiden 1914, van Doesburgh. *F* 6.50).

Vgl. Faulhaber (S. 254).

3. *Geographie.*

Pick, H., und *Schubring, W., Chronik der Reisen, Ausgrabungen und Erwerbungen* (ZdmG LXVIII 723—726): S. oben S. 60.

Adrianova, Die Pilgerfahrt des Arsenij von Saloniki [russ.] (Izvěstija der Abt. f. russ. Sprache und Lit. d. Petersburger Ak. 1913, III 195 bis 224): Aus dem 15. Jahrh., hier neu herausgegeben und untersucht (nach Ochr N. S. IV 361).

Schuré, E., *Die Heiligtümer des Orients (Ägypten — Griechenland — Palästina).* Übers. von Marie v. Sievers (XV u. 312. Lp., Altmann. *M* 4.—).

Klameth, G., *Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte biblischer Lokaltraditionen Palästinas.* Progr. Mährisch-Ostrau 1914 (9 S.).

Kühtreiber, T., Bericht über meine Reisen in Palästina im Jahre 1912. II. *Reise vom 11. April bis 25. Mai* (ZdPV XXXVII 113—123): Schluſs. S. BZ XII 293. Mit Taf. XXXIV—XXXV. Führt viele Einzelheiten an aus dem Gebiete des Ostjordanlandes vom Toten Meer bis zum Hauran.

Paquet, A., *In Palästina.* 1.—3. Taus. (201. Jena, Diederichs. *M* 3.—): Palästinareise.

Bible Atlas. New ed. (4⁰. Ld., Johnston. 1 *s*).

Baikie, J., *Lands and peoples of the Bible* (300. Ld., Black. 3 *s* 6 *d*).

Schwöbel, V., *Die Landesnatur Palästinas.* Zweiter Teil (Das Land der Bibel I 3: 52. Lp., Hinrichs. *M* —.60): S. BZ XII 293. In gleich gut lesbarer, schöner Darstellung bringt S. sein Thema zum Abschlufs. Am umfangreichsten ist naturgemäfs das Kapitel über die Oberflächenformen geworden, deren geologische Natur und deren Ursachen in lichtvoller Weise geschildert werden. Auch die Höhenverhältnisse weifs S. in konkreter Form vorzuführen. Er schliefst mit der „Gliederung des Landes in natürliche Landschaften". Flora und Fauna Palästinas zu schildern, hat S. nicht für seine Aufgabe betrachtet, da sie ein selbständiges Thema darstellen. Hoffen wir, dafs dieses Thema ebenso ansprechend und populär behandelt wird, wie es S. in seinen beiden Heften gelungen ist.

Hartmann, R., *Palästina unter den Arabern 632—1516* (Das Land der Bibel I 4: 53. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Dalman, G., Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 26. *Die Exkursionskarte von Jerusalem und Mitteljudäa, bearbeitet von Ingen. Prof. F. Becker in Zürich und Prof. Dr G. Dalman in Jerusalem. Erläuterungen* (ZdPV XXXVII 348—370): S. BZ XII 70.

Hänsler, H., Streiflichter in die Topographie des alten Jerusalem (Forts.) (Das heilige Land LVIII 1—13 89—106 130—142).

Hasak, Wie sah der Tempelplatz zur Zeit des Herodes aus? (Das heilige Land LVIII 142—149).

Gatt, G., Kreuz und quer durch das Land der Philister (Das heilige Land LVIII 176—180).

Abel, F. M., Le littoral palestinien et ses ports (Rb 1914, 4, 556—590).

Dalman, G., Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 25. *Die Küstenflüsse Palästinas südlich von Cäsarea* (ZdPV XXXVII 338—348).

Dowling, The town of Haifa (PEF 1914 Okt. 184—191).

Schmitz, E., Ein Besuch in Tabgha am See Genezaret (Das heilige Land LVIII 29—33).

Masterman, E. W. G., Cana of Galilee (PEF 1914 Okt. 179—183).

Masterman, E. W. G., Safed (PEF 1914 Okt. 169—179).

Karte *des Ostjordanlandes,* im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas aufgenommen von Baurat G. Schumacher in Haifā, hrsg. vom Deutschen Palästina-Verein. Blatt A 1/2 (61 × 57 cm; 1 : 63360. Lp., Hinrichs. *M* 15.—; Subskr. *M* 8.—).

Schumacher, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. V (ZdPV XXXVII 123—134): Dazu Taf. XXXVI—XXXIX. S. oben S. 61. — *Ders., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande.* VII (ZdPV XXXVIII 136—149): Bericht über die Fortsetzung der Forschungsreisen. Mit Taf. VI—XVIII. S. schildert Derʿa, die Bahn nach Bozra und folgt dann der Bahnstrecke von Derʿa nach Damaskus.

Vgl. Festschrift (S. 254), Palästinajahrbuch (S. 255).

d) Archäologie. Inschriften.

1. Archäologie.

Keizer, G., *Bijbelsche archaeologie* (211. Utrecht 1914, Ruys. *F* 1.75).

Baldensperger, P. J., The immovable east (PEF 1915 Jan. 10—22): S. BZ XII 89.

Hänsler, H., Beiträge zur Kulturgeschichte Palästinas (Forts.) (Das heilige Land LVIII 65—78 149—163).

Bamberger, S., *Von der Erziehungsweisheit der Bibel.* Vortrag (27. Frankf. a. M., Selbstverlag. *M* —.50).

Canaan, T., *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd XX, Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd 12: XII u. 153 mit 6 Taf. Hamburg 1914,

Friederichsen. *M* 6.—): Hat auch Bibelstellen beigezogen (nach DLz XXXVI Nr 6, 326 f).

Hill, H. W., *Modern leprosy and Biblical tsaarath* (Am. Journal of publ. Health 1914): Lv 13 f schildere „lepra“, nicht die moderne „leprosy“ (nach BW XLV 46).

Egen, K. v., *Die Zahl 9 in der Heiligen Schrift* (ThprQS LXVIII 452 f): A) In der Anlage der Hl. Schrift, B) in ihren Texten findet E. Anhaltspunkte für Zahlenspielereien.

Decloedt, A., *Note sur des poids grecs et byzantins du musée biblique de Sainte-Anne* (Rb 1914, 4, 549—555).

Kennedy, A. R. S., *Palestinian numismatics* (PEF 1914 Okt. 192—199).

Offord, J., *The disappearance of the papyrus plant in Egypt* (PEF 1915 Jan. 38 f).

Thiersch, H., *Disjecta membra Palaestinensia* (ZdPV XXXVII 152 bis 154): Einführung zu einer Zusammenstellung der aus Palästina entführten und anderswo aufbewahrten Altertümer. — 1. *Palästinische Vasen in norddeutschen Museen.* Von K. Wigand (ebd. 154—172): Dazu Taf. XLIII bis XLIV. — *Ders.*, *Berichtigung* (ebd. 374): Zu dem früheren archäologischen Jahresbericht ebd. 81 (s. BZ XII 313).

Hänsler, H., *Die Lampe, ihre Bedeutung und Entwicklung in Palästina* (Das heilige Land LVIII 13—22 79—87 167—175).

Graf, *Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 24. Die Perlmutter-Industrie in Betlehem* (ZdPV XXXVII 327—338).

2. *Inschriften.*

Dalman, G., *Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 22. Inschriften aus Palästina* (ZdPV XXXVII 135—145): Mit Taf. XL—XLII. Hebräische, aramäische und griechische Inschriften aus verschiedenen Gegenden. — Dazu *Berichtigung* (ebd. 374). — 23. *Zu den Inschriften aus Petra. (In Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem [1912] S. 79 ff)* (ebd. 145—150).

Nöldeke, T., *Bemerkungen zu einigen Inschriften in Heft 2 dieses Bandes* (ZdPV XXXVII 271): Zu einer Inschrift, die Kühtreiber (s. oben S. 260) aufgenommen hat, und zu Dalmans neuen griechischen Inschriften (s. vorausgehende Notiz).

Brünnow, R. E., *Zu Dalman, Inschriften aus dem Ostjordanland (ZDPV XXXVI [1913] S. 249—265.)* (ZdPV XXXVII 151 f).

Robinson, W. H., *A newly discovered inscribed mosaic near Mt. Nebo* (Am. Journ. of Arch. XVIII 492—498).

Littmann, E., *Die syrischen Inschriften von Thedela* (ZA XXIX 301—310).

e) Auslegung.

Arndt, A., *Die Hl. Schrift des A und NT.* Mit dem Urtexte der Vulgata. Übers. und mit erklär. Anmerkungen versehen. 6. Aufl. 3. Bd (XI u. 1020. Regensburg 1914, Pustet. *M* 4.—).

Burnett, J. M., *Bible and State* (Rev. and Expositor 1915 Apr.).

Diggle, J. W., *The Bible and war* (Exp 1914 Dez.).

Eifsfeldt, O., *Krieg und Bibel* (Religionsgesch. Volksbücher V 15/16: 84. Tübingen, Mohr. *M* 1.—; abonn. *M* —.80): Erörtert die Kriege des AT und die Stellung des NT zum Kriege. Für nationale und materielle Ansprüche billigt die Bibel den Krieg nicht; dagegen kennt sie den Kampf um sittliche Güter, der nach Überwindung des Bösen in der Welt einem ewigen Frieden weichen soll.

Federico Ozanam *e il ritorno degli Israeliti* (15. Genua 1914, Tipografia arcivescovile): Abdruck aus Nr 717 (1914 Sept.) des Bolletino der italienischen Vinzenzvereine. Zum Ozanam-Jubiläum behandelt der Verfasser die Rückkehr der Juden zum Christentum und verwertet dabei einige atl und ntl Stellen.

Gilbert, G. H., *The Bible and universal peace* (XI u. 229. N. Y. 1914, Funk): Vor Kriegsausbruch geschrieben. G. behandelt den Krieg in der Bibel, Stellung der biblischen Schriftsteller zum Krieg, die Zukunftsschauungen mit friedlichen Elementen und den Einfluſs der Bibel auf die Friedensbestrebungen vom 2. christlichen Jahrhundert bis zur Haager Konferenz 1907. Wie man sich für den Krieg auf die Bibel berufen wollte, ist gezeigt am amerikanischen Bürgerkrieg und am englischen Burenkrieg 1899. Dem gegenüber betont G., daſs die Kirche die Bibel für den allgemeinen Frieden geltend machen muſs und daſs die Bibel das groſse Buch des Friedens ist (nach PrthR XIII 319 f).

Kappstein, T., *Der Krieg in der Bibel. Ein Friedensbuch in eiserner Zeit* (XII u. 97. Gotha, Perthes. *M* 1.—): Rhythmus des Krieges; Wir wollen den Krieg und rüsten den Frieden; Auszüge aus der Bibel Israels; Auszüge aus der Bibel der Christen; Der Krieg in der Christenheit. U. a. stellt K. Abraham „im Nahkampf“ und Jonas „im Unterseeboot“ dar (nach DLz XXXVI Nr 11, 556 ff). So bringt K. den kriegerischen Inhalt der Bibel unter modernen kriegsmäſsigen Überschriften zum Teil in Paraphrasen und Auszügen, zum Teil in wörtlicher Übersetzung.

Kraft *aus der Höhe.* Hrsg. von H. Finke (241. Kempten, Kösel. *M* 2.—): Mit dem Herausgeber wenden sich 19 Universitätsprofessoren an die katholischen Akademiker. U. a. erläſst der wortgewaltige Bischof P. W. v. Keppler auch einen Aufruf: Die Heilige Schrift an die Front! (vgl. Köln. Volksz. 1915 Nr 666 f).

Löwenfeld, J. R. v., *Biblia incognita. Gedanken über weniger bekannte Bibeltexte* (Mühlmanns theol. Taschenbücher Nr 3: 104. Halle, Mühlmann. *M* 1.50).

Morgan, G. C., *The graded Bible.* I. *The Pentateuch and the Gospel of Mark* (210. Ld., Hodder. 1 *s* 6 *d*).

Townsend, L. T., *The stars non inhabited. Scientific and Biblical points of view* (254. Cincinnati 1914, Jennings. $ 1.—).

Vgl. Heſs (S. 279).

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.*

Berliner, A., *Aus Handschriften* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 281 bis 292): Über hebräische Hss in Parma, darunter auch biblische.

Cohn, A., *Über einige alte Drucke* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 46 bis 70): Bespricht einige jüdisch-deutsche Werke der Basler Universitätsbibliothek, darunter eine Paraphrase von Est, eine Übersetzung von Dn, Ct und eine Hs mit Übersetzung von Job und Prv.

Fischer, L., *Bibliographie und Aufsätze des Dr D. Hoffmann* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] VII—XXXIV).

Michelet, S., *Litt gammeltestamentlig literatur* (Norsk Teol. Tidsskrift 1914, 3).

Nathan, N. M., *Verzeichnis der Schriften und der gedruckten Reden Jakob Guttmanns* (Festschrift z. E. J. Guttmanns [s. S. 264] VII—XV): Enthält auch einige atl Titel.

Praetorius, F., *Die abessinischen Dialekte (und das Sabäo-Minäische)* (ZdmG LXIX 209): Wissenschaftlicher Jahresbericht 1914.

Röder, G., *Ägyptologie (1914)* (ZdmG LXIX 210—222): Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Schwarz, A. Z., *Die hebräischen Hss der k. k. Hofbibliothek zu Wien. (Erwerbungen seit 1851.)* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl. CLXXV 5: 136 mit 1 Taf. Wien 1914, Hölder): Enthält einige Bibelhss und einige Kommentare.

Vold, K., Nyere gammeltestamentlig literatur (Norsk Teol. Tidsskrift 1914, 3).

Jewish theological seminary *students Annual 1914 Mai* (314 nebst 6 Abb. N. Y.): Enthält u. a. folgende exegetische Beiträge: H. M. Cohen, Alliteration in Isaiah; M. M. Kaplan, The supremacy of the Thorah; J. Menkes, The division of the kingdom after Solomon; J. J. Price, An extract from the Yemenite Ms of Megilla (nach ZhB XVII 107 f).

Beiträge *zur Kenntnis des Orients.* Hrsg. von H. Grothe. XI [1914] (155. Halle a. S. 1914, Gebauer-Schwetscke. *M* 5.—).

Box, G. H., Some recent contributions to OT studies (Church quarterly Rev. 1915 April).

Cornill, C. H., *The culture of ancient Israel* (162 mit 12 Taf. Chicago 1914, Open Court Publ. Co. $ 1.—): Fünf Aufsätze von 3 verschiedenen Übersetzern aus dem Deutschen übertragen. 1. The early history of Israel. 2. Moses. 3. Education of children in ancient Israel. 4. Music in the OT. 5. The Psalms in universal literature (nach BW XLIV 365).

Festschrift *zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns.* Hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (Schriften hrsg. von d. Ges. zur Förderung der Wissenschaft des Judentums: XVI u. 283 mit 1 Taf. Lp., Fock. *M* 7.—): Die Einzelbeiträge werden an der in Betracht kommenden Stelle verzeichnet.

Festschrift *zum siebzigsten Geburtstage David Hoffmann's* gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. von S. Eppenstein, M. Hildesheimer, J. Wohlgemuth (XXXIV, 462 u. 280. B. 1914, Lamm. *M* 22.—): Die Schrift besteht aus einem deutschen und hebräischen Teil. Die biblischen Beiträge werden an einschlägiger Stelle verzeichnet.

Festschrift, *Prof. Dr Maybaum zum 70. Geburtstag (29. April 1914) gewidmet* von seinen Schülern (V u. 208. B. 1914, Poppelauer): Einzelne Beiträge werden an einschlägiger Stelle angeführt.

2. *Einleitung. Kanon.*

Wassink, D.K., Het volkslied bij Israël (Geloof en Vrijheid 1914, 4, 333—364). Vgl. Wilson (S. 286).

3. *Geschichte der Exegese. Studium des AT.*

Cohn, L., et **Wendland, P.,** *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. (Ed. maior.)* Vol. VI. Edd. Cohn et S. Reiter (LXXX u. 223. B., Reimer. *M* 13.—). — *(Ed. minor.)* Vol. VI (Schlufs). Rec. Cohn et S. Reiter (XV u. 300. ebd. *M* 3.—).

Treitel, L., *Philonische Studien.* Hrsg. von M. Brann (VII u. 130. Breslau, Marcus. *M.* 3.60): Die Bedeutung der jüdischen Feste nach Philo. Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung. Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos. Agada bei Philo. Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung. Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, insbes. bei Philo (nach DLz XXXVI 10, 502).

Cohn, L., Pseudo-Philo und Jerachmeel (Festschrift f. J. Guttmann [s. oben] 173—185): Die nur in lateinischer Übersetzung erhaltene historia Philonis ab initio mundi usque ad David regem ist in der griechischen Übersetzung und hebräischen Ursprache verloren gegangen. C. hat schon JqR X [1898] 277—332 darüber gehandelt. Hier untersucht er die Beziehung zur Chronik des Jerachmeel ben Selomo, wie sie in einem von Gaster aufgefundenen Ms der Bodleiana aufgenommen wurde. Die pseudophilonischen Stücke in dieser Chronik stammen aus der lateinischen Übersetzung.

Jonas, A., *De ratione quae inter Josephum et litteras rabbinicas intercedit.* Diss. Breslau (70 S.): Stellt zu Antiq. lib. I—IV die Parallelen aus der talmudischen und haggadischen Literatur zusammen.

Bacher, W., *Rabbanan. Die Gelehrten der Tradition. Die Agada der Gelehrten. Beitrag zur Geschichte der anonymen Agada* (37. Jahresber. d. Landesrabbinerschule in Budapest f. d. Schuljahr 1913/14: 2 Bl. u. 104 S. Budapest 1914; Strafsburg i. E., Trübner. *M* 2.—): Ein opus posthumum, herausgegeben von B.s Nachfolger L. Blau. Die beiden Titel auf 2 Blättern sind zusammenzunehmen. Es handelt sich um die nicht mit Namen genannten „Gelehrten" und ihre haggadischen Aussprüche. Im 1. Teil führt B. die tannaitischen und amoräischen Kontroversen in chronologischer Folge an; letztere ist gegeben durch die namentlich genannten Autoritäten, denen hier entgegengetreten wird. Wo letzteres Moment fehlt, hat B. sich an die biblischen Bücher gehalten und nach ihrer Reihenfolge die Aussprüche im 2. Teil zusammengestellt.

Bacher, W., *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds* (Schriften, hrsg. von d. Ges. z. Förd. d. Wiss. d. Judentums: XI u. 704. Lp. 1914, Fock. *M* 15.—).

Baeck, L., *Der alte Widerspruch gegen die Haggada* (In Festschrift Maybaum [s. S. 264]).

Günzig, J., *Pessimistische Gedanken im Talmud und Midrasch* (In Festschrift Maybaum [s. S. 264]).

B^e^rakhoth. *Der Mišnatraktat „Lobsagungen".* Von H. L. Strack. Mit Vokabular und 3 Registern (Ausgew. Mišnatraktate nach Hss und alten Drucken veröffentl., übers. und mit Berücksichtigung des NT erläutert. Hrsg. von H. L. Strack. [Schriften des Inst. Judaicum in Berlin Nr 44]: 56. Lp., Hinrichs. *M* 1.20).

Strack, H. L., *Pirqê Aboth. Die Sprüche der Väter.* 4., ganz neu bearb. Aufl. (Schriften d. Inst. Jud. zu Berlin Nr 6: 84. Lp., Hinrichs. *M* 1.75).

Sifra. *Der älteste Midrasch zu Lv.* Nach Hss neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von M. Friedmann. Ein von dem mitten in seiner Arbeit verstorbenen Verfasser hinterlassenes Fragment. Text und Bemerkungen bis 3, 9. Mit einem Vorwort von Dr Porges-Leipzig (Schriften der Ges. z. Förd. der Wissensch. d. Judentums: XV u. 144 mit 2 Taf. Breslau, Marcus. *M* 2.—): Porges schickt eine kurze Lebensskizze und Bibliographie voraus.

Marmorstein, A., *Über die Mechilta des R. Ismael zum Buche Vajikra* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 362—368).

Smit, G., *Het Paradijs vóór het optreden van den Messias, volgens jongere Midraschim* (Theol. Tijdschr. 1915, 3, 192—318): Vgl. BZ XII 299.

Schlesinger, M., *Zur Erklärung des Midrasch Bamidbar Rabba Abschn. 6* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 293—310).

Theodor, J., *Drei unbekannte Paraschas aus Bereschit rabba* (Festschrift f. J. Guttmann [s. S. 264] 148—171): Par. 95—97 sind hier zum ersten Male veröffentlicht aus Cod. Vat. Ebr. 30 u. a. Hss.

מדרש אותיות דרבי עקיבה השלם. *Der vollständige Midraš Otiot des R. Akiba in 2 Rezensionen*, nach alten Hss und Druckwerken, nebst einem מדרש אלפא ביתות nach einer Hs aus Buchara aus dem Jahre 1496, hrsg. und bearbeitet von S. A. Wertheimer (16 u. 128. Jerusalem 1914).

מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה ספר שמות. *Midraš ha-gadol zum Buche Exodus*, nach einer Hs der Kgl. Bibliothek zu Berlin und nach anderen Hss herausgegeben und mit Anmerkungen und Quellennachweisen versehen von D. Hoffmann. 1. Heft (Schriften des Vereins Mekize Nirdanim, 3. F., Nr 19: 1—80. B. 1913).

Munk, L., *Die Pesach-Hagada der Bne Israel* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 257—266).

Büchler, A., *Zu dem interessanten Hinweis des Herrn Dr Venetianer im Jahrg. 58 (1914), 113 auf Amulo* (MGWJ LIX 93 f): S. BZ XII 329. Auszug aus einem Brief, in welchem Belege dafür gegeben werden, daſs

Ps 20 doch in der jüdischen Liturgie gebraucht wurde. Die Anklage Amulos, die Juden hätten Boten nach allen Teilen der Erde ausgesandt, um das gottesdienstliche Lesen des Ps 20 einzustellen, sei eine Übertreibung und Erfindung.

Poznański, S., *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter* nach hsl und gedruckten Quellen (Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums IV 1/2: X u. 144. B. 1914, Mayer und Müller).

Bloch, P., Rom und die Mystiker der Merkabah (Festschr. f. J. Guttmann [s. S. 264] 113—124): Beiträge zur Geschichte der Mystiker, welche durch Askese und Anrufung bis zum Thronwagen der Ezechielschen Vision vordringen zu können glaubten.

Rietz, G., *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae.* Diss. Jena (47 S.).

Wikenhauser, A., Die Homilien des Basilius d. Gr. und Ambrosius über das biblische Sechstagewerk (Korr.-Bl., Amtl. Zeitschr. d. Kgl. Stenogr. Landesamts zu Dresden LX 154—161): Die Homilien sind genaue Nachschriften. A. Wikenhauser.

Mercati, G., Intorno ad uno scolio creduto di Euagrio (Rb 1914 Okt.): Das von Tischendorf u. a. edierte Scholion aus dem Cod. Patm. 270 saec. X stammt nicht von Euagrius, sondern vom Kompilator dieser Proverbienkatene, der sagt, daſs die Euagriusscholien im Folgenden fortlaufend numeriert, die Origenesscholien mit dem Sigel (μονοσύλλαβον) ωρ bezeichnet seien. S.

Dyobuniotes, Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγιοι ἀνέκδοτοι (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος XIII 53—69 119—149): 7 meist kurze Predigten über den 1.—5. Schöpfungstag, die Verfluchung Adams und der Schlange im Paradies und über Noah und seine Söhne (nach Ochr N. S. IV 378).

Meyer, J., Luthers Dekalogerklärung 1528 unter dem Einfluſs der sächsischen Kirchenvisitation (NkZ XXVI 546—570): Hängt nur nebenher mit der Geschichte der atl Exegese zusammen, während die dogmatische Lehrauffassung Luthers hauptsächlich in Frage steht.

Strack, H. L., Wilhelm Bacher und seine letzten Arbeiten (ThLz XL Nr 8, 169 f).

Cooke, G. A., T. K. Cheyne (Exp 1915 Apr.).

Prince, J. D., Robert Francis Harper, 1864—1914 (AmJsemL XXXI 89—92): Kurzer Nachruf für den verstorbenen Semitisten.

Funk, S., Die Stadt Nehardea und ihre Hochschule (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 97—104).

Rahlfs, A., *Die atl Lektionen der christlichen Kirche* (Mitteil. d. Septuaginta-Unternehmens der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Heft 5: S. 122 bis 230. B., Weidmann. *M* 3.50): Aus Nachrichten d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1915, 28—136. Eine gelegentliche Nebenfrucht der Septuagintaarbeiten, die aber mittelbar auch letzteren zugute kommt. R. führt aus Hss und gedruckten Ausgaben liturgischer Bücher die Systeme der Lektionen vor, wie sie in Konstantinopel, Palästina und Ägypten in Gebrauch waren. Im 5. Kapitel gibt R. Beiträge zum Verständnis der griechischen Lektionssysteme. Er untersucht ausgewählte Tage und Zeiten und bemüht sich die besonderen Gründe für den Gebrauch der einschlägigen atl Lektionen festzustellen. Die Ausdrucksweise verrät manchmal, daſs dem Verf. die vorkommenden liturgischen Handlungen nicht ganz verständlich sind. R. hat aber die bisher bekannten liturgischen Voraussetzungen für die Lesungen ausgiebig für das Verständnis der Systeme verwertet und konnte auch da und dort eine neue Beobachtung einfügen. Das konstantinopolitanische System datiert er frühestens um 630 n. Chr. Eine Vergleichung mit der jüdischen Praxis lag nicht im Zwecke der Schrift. R. schlieſst seine höchst dankenswerten Studien mit einem Verzeichnis der Lesestücke, geordnet nach den biblischen Büchern.

Fry, J., The preachers of the OT and their preaching (Luth. Church Rev. 1915 Jan.).

Gregg, J. A. F., Use of the OT (ExpT 1915 Mai).

Obbink, T. H., Een en ander over de studie van het OT (Stemmen voor Waarheid en Vrede LII 2).

4. *Atl Bibelkritik.*

Alleman, H. C., Present status of OT criticism (Luth. Quarterly 1915 Jan.).

Flournoy, P. P., Present trend of OT criticism (Union Seminary Magazine 1914 Okt.).

Gunkel, H., Was haben wir am AT? (Deutsche Rundschau CLXI [1914] 215—241): Stellt in allgemein verständlicher Weise die Gründe zusammen, warum nach seiner Meinung die Bibel nicht mehr als Wort Gottes gelten kann. Trotzdem haben wir noch sehr viel am AT: ein Denkmal der Kunst, ein Geschichtswerk und in sittlich-religiöser Beziehung wirkt es noch mächtig auf uns ein.

Kay, D. M., The value of the OT to the church (Construct. Quart. 1914 Dez. 773—785).

König, E., Gottes Fufsspuren im Gange der Geschichte (AelKz XLVIII Nr 16 f, 362—367 386—388): Geht, wie bei einem atl Exegeten zu erwarten war, von der Geschichte des Volkes Israel aus.

Thomas, W. H. G., OT criticism to-day (Bs LXXII 272—282): Führt zuerst Welchs (s. BZ XII 301) Gründe gegen die Wellhausensche Schule an und dann insbesondere die Gründe für ein hohes Alter des Dt, welche G. L. Robinson (Exp 5. S. VIII u. IX) zusammengestellt hatte.

Wehle, T., *Origin and meaning of the OT* (199. N. Y. 1914, Fenno. $ 1.—): Will in konziser, verständlicher Weise die Resultate der modernen Kritik der atl Schriften dem Leser vorführen (vgl. BW XLV 116).

Vgl. Geiger (S. 281), van Hoonacker (S. 281).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. *Allgemeines.*

Zetterstéen, K. V., On Guilielmus Postellus' De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate liber (Le Monde orientale VIII 185—192): Postellus lebte 1510—1581. Das erwähnte Werk erschien 1538. Z. führt einige Ansichten des Postellus aus seinem Werke an, besonders seine Belege für eine indogermanisch-hebräische Sprachverwandtschaft.

Møller, H., Indoeuropäisk-semitiske Misceller (Vor Tid 1914/15 I 1) 1. Dörtärskel i indoeur.-sem. 2. Plejadernes indoeur.-sem. navn (nach OrLz XVIII 192).

Haupt, P., Lat. asinus und semit. atân, Eselin (OrLz XVIII 203—205): atân stammt von אוה willig sein, ist also gut semitisch, nicht sumerisch.

Reinach, A., The origin of the Alphabet (Rev. Ep. N. S. II [1914] 130 bis 155): Bespricht die neuen Theorien, welche das Alphabet von Ägypten, Phönizien und Kreta ableiten (nach Am. J. arch. XVIII 501).

Bartels, Wanda v., Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet (ZdmG LXIX 52—58): Zu Bauer (s. BZ XII 79 301 [lies ZdmG LXVII st. LXVI]). Will in eine Zeit zurückgehen, in der die Buchstaben noch mystische Beziehungen ausdrückten. Die Bedeutung z. B. der Gruppe hlḥm im Äthiopischen verrate, dafs dieses Alphabet den Äthiopen durch einen Fisch (= lḥm) zugekommen sei; das sei der Gott Dagon der Philister. „Natürlich müfsten diese Vermutungen durch eingehende Untersuchungen geprüft werden, und es könnte ja möglich sein, dafs sie nicht stichhaltig sind."

Hommel, F., Die Anordnung unseres Alphabets (Archiv f. Schriftkunde I [1914/15] 30—51): Tritt in ausführlicher Begründung für ein astrologisches Anordnungsprinzip ein.

Torczyner, H., *Einige Etymologien* (WZKM XXVIII 463—466): Zu assyr. ebbu = hebr. חֵק, ellu = hebr. חלל, enšu = hebr. חלש, eṣēnu = hebr. עשן, uqu, ašlaku = אשלג, buāni, דִּין Lehnwort aus babyl. dīnu, assyr. dīnu dagegen = neuhebr. טען, ma-še-el-du, paqātu. Weiterhin hebräische Etymologien: neuhebr. בזע, hebr. הֶבֶל von arab. habula = kinderlos werden, הדר, כחש, עקש.

Peiser, F. E., *parzillu* (OrLz XVIII 6 f): illu ist hettitische Endung (= deutsch —lich) und parz bedeutet die Gegend, aus der das Metall für Assyrien stammte.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lexik.).

Sommerville, C. W., *John Reuchlin and the reciprocal influence of Hebrew study on the Reformation* (Union Seminary Magazine 1914 Okt.).

Im Kampf *um die hebräische Sprache*. Hrsg. vom Zionistischen Actions-Comité (96. B. 1914).

Davidson, A. B., *An introductory Hebrew grammar*. 19th ed., rev. by J. E. McFadyen (XVI u. 266. Edinburgh 1914, Clark): Ist in Lp. gedruckt worden. Wegen des Krieges konnten die Platten z. T. nicht mehr korrigiert werden (nach AmJsemL XXXI 227 f). [Richtiger: Satz und Platten wurden in Lp. hergestellt. Der mangelhafte Druck geschah in Edinburgh. Dr. Ch.]

Kautzsch, E., *Übungsbuch zur hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch*. 7., nach der 28. Aufl. der Grammatik revidierte Aufl., besorgt von F. O. Kramer (VIII u. 181. Lp., Vogel. *M* 3.—): Die 1. Auflage erschien 1881, die 6. 1907 noch von E. Kautzsch; die neueste 7. hat Kramer bearbeitet. Es war nur notwendig, das Übungsbuch mit der neuesten Auflage der Grammatik, der es zur Seite gehen soll, auf den gleichen Stand zu setzen. Das ist geschehen. Aufserdem sind schöne grofse Lettern genommen worden, so dafs sich der Druck sehr angenehm liest. Wer an der Hand der Grammatik diese methodisch angelegten Übungen durchgearbeitet hat, besitzt jedenfalls ein gediegenes Wissen. Freilich wird er auch einige Zeit dem Studium des Hebräischen widmen müssen. Das Übungsbuch ist auf 2 Jahre berechnet, bei einer Gesamtdauer des hebräischen Kurses von 3 Jahren. Es enthält auch unvokalisierte Texte und schliefst mit einem Wörterbuch, das den speziellen Übungsaufgaben angepafst ist.

Gaenssle, C., *The Hebrew particle* אשר. I. אשר *as a nota relationis* (AmJsemL XXXI 3—66): Gegenüber anderen etymologischen Hypothesen hält G. אשר für wurzelhaft verschieden von שׁ und leitet es vom Substantiv „Ort“ ab. Ausführlich bekämpft er die Ansicht von Boettcher, Baumann und Gesenius-Kautzsch, welche dem Worte in erster Linie demonstrativische Bedeutung zuschreiben, und beginnt nun eine erschöpfende Statistik der Fälle, in denen אשר gebraucht wird. — II. *The conjunctional use of* אשר *and its compounds* (ebd. 93—159): G. setzt seine genaue Statistik fort und unterscheidet die Bedeutung der Partikel in den einzelnen Sätzen. Im 2. Teil behandelt er die mit אשר- zusammengesetzten Partikeln in derselben Weise.

Blake, F. R., *The expression of indefinite pronominal ideas in Hebrew* (Journ. of Am. or. Soc. XXXIV 115—228): Ordnet alle Stellen zusammen, die nur irgend einen Ausdruck für eine unbestimmte Pronominalvorstellung enthalten, ohne weitergehende Schlüsse ziehen zu wollen. Die mühevolle Statistik allein ist schon wertvoll und mag weiteren Forschungen dienlich sein.

Mahler, E., *Die chronologische Bedeutung von* ערבים *und* צהרים (ZdmG LXVIII 677—686): Gegen Bauer (s. BZ XII 302) tritt M. dafür ein, dafs die beiden Formen Duale darstellen. Die Dualform will auf die beiden Grenzpunkte des Abends hinweisen: Sonnenuntergang und völlige

Dunkelheit. In ערב ובקר von Gn 1 findet M. mit Recht keinen Beleg für Tagesbeginn mit dem Abend (νυχθήμερον).

Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT*, bearb. von F. Buhl. 16. Aufl. (XIX u. 1013. Lp., Vogel. *M* 20.—).

Löw, I., *Lexikalische Miszellen* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 119 bis 138): Zahlreiche Worterklärungen aus Midraš, Talmud und auch Bibel.

Schlögl, N., O. Cist., אֵל, אֱלֹהַּ, אֱלֹהִים, יַהְוֶה (BZ XIII 106—113).

Löw, I., *Karpas* (ZA XXIX 247—264): L. verfolgt dieses biblische Fremdwort, das in Est gebraucht wird und von skr. Karpāsa Baumwolle stammt, in dem verschiedenen wechselnden Gebrauch. Es ist die biblische Bedeutung vom Pflanzennamen zu trennen.

Perles, F., *Noch einmal Labartu im AT* (OrLz XVIII 179 f): Hat schon ebd. VI 244 f לברות Thr 4, 10 (s. BZ II 111) mit labartu zusammengestellt und verteidigt dies gegen Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I 333 Anm. 4. Der Plural ist wie bei anderen Vorstellungen auf jüdische Neubildung zurückzuführen.

Daiches, S., *Die Bedeutung von* קסם (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 87—91): = schauen.

3. *Arabisch. Äthiopisch. Babylonisch. Hettitisch. Kanaanäisch. Syrisch.*

Schwarz, P., *Die Anordnung des arabischen Alphabets* (ZdmG LXIX 59 bis 62): Nicht bloſs die Absicht, die ähnlich gewordenen Zeichen beisammen zu haben, hat die eigentümliche Anordnung des arabischen Alphabets verursacht, sondern noch mehrere andere Rücksichten, die S. im einzelnen feststellt. Im letzten Grunde wirkte das Bestreben, das Sprachstudium zu erleichtern.

Grohmann, A., *Über den Ursprung und die Entwicklung der äthiopischen Schrift* (Archiv f. Schriftkunde I [1914/15] 57—87).

Delitzsch, F., *Sumerisch-Akkadisch-Hettitische Vokabularfragmente* (Abh. d. preuſs. Ak. d. Wiss.: 49. B. 1914): Auf Grund von Täfelchen aus der hettitischen Hauptstadt Boghaz-Köi, die in 4 Kolumnen das sumerische Wort, seine Buchstabierung, das babylonisch-assyrische Äquivalent und die hettitische Form bieten, stellt D. Schriftlehre, Lautlehre, Pronomen, Nomen, Partikeln und Verbum unter Beigabe eines Wörterverzeichnisses fest (nach Köln. Volksz. 1915 Lit. Beil. Nr 15).

Clay, A. T., *The Assyrian root nazâlu* (OrLz XVIII 176 f): Das Wort mazašti bezeugt die Existenz von assyr. nazâlu, das u. a. dem hebräischen מַזָּלוֹת zu Grunde liegt.

Hüsing, G., *Zu Karduniaš* (OrLz XVIII 1—4): Vgl. BZ V 310. H. bestätigt, daſs „an" als Determinativ auch vor kosmischen Begriffen steht. Karu bedeute vielleicht „Wall, Umwallung". In duni — aš gehört zum vorausgehenden nomen regens — möchte H. den Begriff „Wasser" sehen.

Zimmern, H., *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluſs*. Sonderdruck aus dem Renunziationsprogramm der philos. Fakultät der Universität Leipzig für 1913/14 (72. Lp., Hinrichs).

Schroeder, O., *Hettitisch ḫat = „Silber"?* (OrLz XVIII 5 f.) — Dazu *Möller, G.*, ebd. 78 f und *Schroeder, O.*, *Noch einmal hettitisch ḫat = Silber* (ebd. 79 f).

Schroeder, O., *Zur kanaanäischen Glosse maḫzirâmu* (OrLz XVIII 38 f): = מְעַשְּׂרָמוֹ (statt 'מחסור).

Schröder, O., *Kanaanäisch malania = „Quartier, Lager"* (OrLz XVIII 105 f): Zum Amarnatexte VAT 1679.

Brooks, E. W., *Note on the word* ܐܠܦܢܐ (JthSt XVI 263 f).

Vgl. Praetorius (S. 263), Roeder (S. 263).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. *Der hebräische Urtext.*

Der hebräische Pentateuch *der Samaritaner*, hrsg. von A. v. Gall: *Exodus* (4°. S. 113—206. Giefsen, Töpelmann): S. BZ XII 304.

Peters, N., Eine kritische Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner (BZ XIII 97—105).

Rothstein, J. W., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner (DLz XXXVI Nr 2, 125—134): Zu v. Gall (s. oben S. 97 ff).

Vgl. Wiener (S. 280).

2. *Übersetzungen* (griech., aram., kopt., deutsch, franz.).

Rahlfs, A., *Verzeichnis der griechischen Hss des AT*, für das Septuagintaunternehmen hergestellt (Mitteil. d. Septuagintaunternehmens der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 2. Bd: XVI u. 444. B. 1914, Weidmann. *M* 15.—): Auch Beiheft zu den Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1914. Umfafst alle R. bekannten Hss des AT bis zum Schlufs des 16. Jahrh., sowohl einfache Bibeltexte als auch Katenen, Kommentare (vom 5. Jahrh. an) und Lektionare, angeordnet nach den alphabetisch aufgeführten Orten. Bekannte Bibliotheken werden am einschlägigen Orte noch eigens angeführt. Die Beschreibung der Hss fufst auf den gedruckten Hss-Verzeichnissen, durch Nachfragen und Literaturangaben ergänzt und verbessert. Das Bezeichnungssystem R.s ist selbständig. Er verwendet gröfstenteils Zahlen, grofse lateinische Buchstaben für ausgewählte Majuskeln, arabische Ziffern in möglichstem Anschlufs an Holmes-Parsons für alle übrigen Hss. Schon jetzt ein aufserordentlich wertvolles Hilfsmittel, kann sich daraus ein erschöpfender Katalog der LXX-Hss gestalten, wenn des Verf.s Bitte um Verbesserungen und Ergänzungen allseits Berücksichtigung findet. Swetes Versuch eines Verzeichnisses der LXX-Hss in seiner Introduction, S. 123 ff, der bisher einer raschen Orientierung grofse Dienste leistete, ist damit natürlich weit überholt. Das Verzeichnis der Sigeln am Schlufs läfst jede der herkömmlichen Bezeichnungen ohne zu grofse Umständlichkeit identifizieren. Mit der Zusammenstellung des „Materials für die einzelnen Teile des AT" hat R. sein Buch zu einem Handkatalog abgerundet, der jedem LXX-Interessenten aufserordentliche Dienste leisten wird und um billigen Preis eine umfangreiche Katalogsammlung auf dem Arbeitstisch ersetzt. Die zielbewufste Arbeit des Leiters des Göttinger Septuaginta-Unternehmens macht es auch möglich, an schwerer zugänglichen Stellen Mitarbeiter für das grofse Werk zu gewinnen.

Lietzmann, H., Ein Psalterfragment der Jenaer Papyrussammlung (Ntl Studien f. Heinrici [s. BZ XII 277] 60—65): Dazu 1 Tafel. Gehört dem Jenaer philologischen Seminar und enthält Ps 22, 6; 23, 1 f; 24, 2—5.

Cohn, E., Das Akrostich in der Salomoparaphrase des Targum Scheni (Festschrift Maybaum [s. S. 264]).

Hebbelynck, A., Fragments inédits de la version copte sahidique d'Isaïe (Muséon XIV 177—227): Stammen aus der Nationalbibliothek in Paris, dem Institut français d'archéologie in Kairo und dem Britischen Museum und bieten: 1, 4—6 8 f; 2, 19—3, 14; 3, 16—18 23 f; 4, 1 2 4 5; 13, 13 f 18—21; 14, 1—3; 44, 13—26; 55, 9—60, 8; 35, 2—36, 8; 61, 1—3.

Die Psalmen. (Diese Ausgabe folgt der Übertragung Luthers in der letzten von ihm selbst durchgesehenen Fassung der deutschen Bibel [1545].) (211. Lp., Inselverlag. Geb. *M* 3.—).

Förster, M., *Die französischen Psalmenübersetzungen vom 12. bis zum Ende des 18. Jahrh. Ein Beitrag zur Geschichte der französischen Übersetzungskunst.* Diss. (24 u. 279. B. 1914, Ebering. *M* 6.—).

Vgl. Rahlfs (S. 266).

3. *Textkritik.*

Niebuhr, C., *Zur Glossierung im AT* (OrLz XVIII 65—70 97—103): Zeigt an 1 Sm 25, wie J einen schon vorhandenen Text durch Glossierung zurecht gerichtet hat und findet systematische Glossierung bei den Zahlen 3 Kg 17 bis 4 Kg 13, wobei die Zahl 12 umgangen worden sein soll. Sehr weitgehend sind auch die Glossen, die N. in Jer 39, 1—10; 40, 7 ff; 41 sieht. Ebenso wiederholt er die gleiche Ansicht über Jdc 17—21 (schon „Studien und Bemerkungen z. Gesch. des alten Orients“, 1894, 30 ff), hier mit einigen Korrekturen.

Göttsberger, J., *Dn 3 und Tob 1 mit textkritischem Apparat* (BZ XIII 1—22).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. *Religion und Theologie* (allg., israel. u. a.).

Ten Hove, J., *Animisme* (Theol. Tijdschr. 1914, 6, 499—513).

Peters, J. P., *The religion of the Hebrews* (Handbooks on the history of religion by M. Jastrow jr. V: XIV u. 502. Boston 1914, Ginn. $ 2.75).

Wallis, L., *Amorite influence in the religion of the Bible* (BW XLV 216 bis 223): Zeigt, wie das hebräische Volk geschichtlich mit den Amoritern in enge Berührung kam und wie dadurch auch seine Religion beeinflufst wurde.

Benamozegh, E., *Israël et l'humanité. Étude sur la religion universelle et sa solution.* Préface de Hyacinthe Loyson (XLIII u. 735. P. 1914, Leroux. *Fr* 12.—): B., Rabbiner in Livorno, ist schon 14 Jahre tot. Er dachte sich das Judentum, in gemäfsigt reformierter Weise gefafst, als die Universalreligion (nach ThLz XL Nr 14, 331).

Glasenapp, G. v., *Der Jahvismus als Gottesvorstellung. Religionsphilosophische Forschungen auf dem Gebiete des AT.* Hrsg. von P. Stauff (4. Denkschrift des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes: III u. 64. Weimar, Roltsch. *M* —.80): Voraus gehen theoretische Erörterungen über Gottesvorstellung, welche manchen brauchbaren Gedanken enthalten. In der Hauptsache aber will G. davon überzeugen, dafs der Jahwismus des AT eine unvollkommene Stufe der religiösen Entwicklung sei, die abzulehnen ist. Die ganze Dauer des Alten Bundes hätte Jahwe als ein Nationalgott zu gelten und nicht als Weltgott. Die katholische Kirche wird deshalb verurteilt, weil sie das AT noch anerkennt; auch die Reformation habe sich nicht hinreichend vom AT losgemacht. Wie die Gottesvorstellung, so steht auch die Sittlichkeit des AT möglichst tief. Die indogermanische Welt steht dagegen weit höher. Sie brauchte nur vom latenten zum ausgesprochenen Monotheismus überzugehen. Die literarkritischen Voraussetzungen des Verf., die übrigens ohne entscheidende Bedeutung sind, verraten etwas ältere Gewährsmänner. Auch sonst vermag G. sich nicht viel über eine dem gesetzten Ziele dienende Zusammenstellung von Schriftstellen zu erheben. Der Deutschvölkische Schriftstellerverband hat das sonst wertlose Schriftchen unter seine Protektion genommen, weil es gegen Kirche und Konfession gerichtet ist und für eine panarische Tendenz verwertet werden kann.

Wicks, H. J., *The doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic literature* (XI u. 371. Ld., Hunter. 10 *s*).

Piepenbring, C., *Le messianisme juif* (RThPh 1914 Sept. 366—385).

König, E., *Der Leidensgedanke in den messianischen Weissagungen* (Reformation 1915, 13, 146—148).

Smith, J. M. P., *Religion and war in Israel* (AmJTh 1915, 1, 17—31).

Greiff, A., *Das Gebet im AT* (Atl Abh. V 3: XI u. 144. Münster, Aschendorff. *M* 3.80): Vgl. BZ XII 309.

Grensted, L. W., *Immortality in the OT* (Interpreter 1915 Jan.): Ursprünglich glaubten die Hebräer an eine Art Unsterblichkeit, ein Fortleben der Toten in der Seol, von wo sie die Totenbeschwörer für einige

Zeit zurückbringen konnten. Mit Gn 2 begann eine Seelenlehre, derzufolge die Seele von Gott kam und zu ihm zurückkehrte. Diese war mit der Seolvorstellung unvereinbar, weshalb Koh und die Sadduzäer schlossen, dafs die Seele mit dem Tode aufhöre. Seit Jeremias gegenüber der Gesamtheit den Wert des Individuums betonte, wurde mehr und mehr ein Leben nach dem Tode benutzt, um das Problem der göttlichen Gerechtigkeit zu lösen. Es mit der Liebe Gottes in Beziehung zu setzen, blieb der christlichen Zeit vorbehalten (nach BW XLV 240).

Jensen, P., *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion.* 1. Lief. (Keilinschriftl. Bibliothek, begründet von E. Schrader. VI. Bd: Mythologische, religiöse u. verwandte Texte. 2. Teil: 1—144; 1*—16*. B., Reuther. *M* 7.50).

Thureau-Dangin, M. F., L'exaltation d'Ishtar (Revue d'Assyriologie XI 3): Veröffentlicht einen sumerischen Text, der ein Gegenstück zur Höllenfahrt der Ištar bildet und von der Aufnahme der Göttin in den Himmel erzählt. Diese Erzählung oder eine ähnliche Überlieferung sei nicht ohne Einfluſs auf die Geschichte der Esther gewesen (nach BW XLV 237).

Vgl. Festschrift (S. 254f), Jewish (S. 264).

2. Geschichte (allg., israel. u. a.).

Cook, S. A., An Egyptian list of Palestinian ambassadors (PEF 1915 Jan. 43 f).

Kohn, A., *Die prähistorischen Perioden in Palästina.* Diss. Wien 1914. Sonderabdr. aus Bd XLIV [3. F. XIV] der Mitt. der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (S. 81—135. Mit 24 Abb. im Text): Auf Grund der Ausgrabungen in Palästina. Mit Abb. K. geht bis in die Exilszeit herab.

Sanders, F. K., *History of the Hebrews. Their political, social and religious development and their contribution to world-betterment.* With maps and charts (XIV u. 367. N. Y. 1914, Scribner's Sons).

Nolte, H., *Die Ureinwohner des heiligen Landes, ein Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde.* Programm (30. Papenburg 1914).

Jones, E., *Israel's sabbatical chronology* (144. Ld., Roberts. 2 s).

Van Katwijk, J., De verdelgins oorlogen der Israeliten tegen de Kanaänieten (Geref. theol. Tijdschr. 1915 März 451—458).

Böhl, F. M. T., Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller (Theol. Tijdschr. XLVIII Nr 5 u. 6).

Wreszinski, W., *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.* Lief. 1 u. 2 (40 Taf. Lp. 1914/15, Hinrichs. à *M* 7.50): Soll in 10 Lieferungen zu 2 Bdn abgeschlossen sein.

Stetter, F. M., Die Kultur der Babylonier und Assyrier (ThprMS XXV 512—519): Zu und aus Landersdorfer (s. BZ XI 314).

Johns, C. H. W., Fresh light on the history of Esarhaddon (PSbA 1915 Nr 2).

Dhorme, P., La fille de Nabonide (Revue d'Assyriologie XI 3): Nabonid, der Sohn einer Priesterin des Mondgottes Sin, weihte seine eigene Tochter zur Hohenpriesterin des gleichen Gottes in der Stadt Ur. Diese Priesterinnen waren nicht zu einem unsittlichen Lebenswandel gezwungen, sondern durften heiraten. Die Verehrung des Mondgottes hatte in dieser Zeit den höchsten Grad der Vergeistigung erreicht (nach BW XLV 237).

Hooke, S. H., Gog and Magog (ExpT XXVI 317—319).

Sayce, A. H., What we know about the Hittites and its bearing on the Hittites of Genesis (ExpT XXVI 89—91).

Guthe, H., Die Kultur der alten Philister (Deutsche Revue 39. Jahrg. [1914] IV 86—100): Kurze gemeinverständliche Darstellung auf Grund von v. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina (s. BZ IX 306).

Vgl. Palästinajahrbuch (S. 255), Jewish (S. 264), Cornill (S. 264), König (S. 267).

3. *Geographie.*

Thomsen, P., *Bericht über Geographie und Topographie des alten Palästina für 1910—1913* (ZdPV XXXVII 182—203): Mit Register.

Klein, H., *Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen* (ZdPV XXXVII 297—327): Schluſs. S. oben S. 61.

Sternberg, G., *Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem.* 27. *Bethel* (ZdPV XXXVIII 1—40): Mit Kartenskizze. Setzt als erwiesen voraus, daſs Bethel = bētīn des heutigen Palästina ist, und beschreibt die Stätte eingehend auf Grund persönlicher Nachforschungen. Er berücksichtigt dabei die bisherigen Feststellungen. burǧ bētīn betrachtet St. als die Opferstätte, die Josias nach 4 Rg 23, 15 ff zerstört hat. Ebendort sei Abrahams und Jakobs Kult- und Raststätte zu suchen. St. empfiehlt Ausgrabungen dortselbst.

Möller, H., *Die Lage von Gibea Benjamin* (ZdPV XXXVIII 49—53): Jdc 20 u. a. erwähnt. M. setzt es, wie schon Valentiner ZdmG 1858, 161 ff, mit tell el-fūl gleich.

Guthe, H., *Beiträge zur Ortskunde Palästinas.* 13. *Naara, Neara* (ZdPV XXXVIII 41—49): S. BZ XII 88. Naara Jos 16, 7 heiſst bei Josephus, Ant. XVII 13, 1 (§ 340) Neara. Letzteres liegt in der Nähe der Quelle des heutigen nahr el-ʿaudsche bei Jericho und damit auch das atl Naara. G. schildert den Ort nach einem persönlichen Besuch der Stelle.

Klein, S., *Das Ostjordanland in den halachischen Midraschim* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 26—37): Sucht die verschiedenen Anschauungen darüber zu klären, ob die Gesetze auch für das Ostjordanland Geltung hatten.

Hildesheimer, A., *Beiträge zur Erklärung einiger geographischer Bibelstellen.* Aus dem Nachlasse für den Druck vorbereitet von L. Fischer (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 1—25): Beschäftigt sich mit dem nördlichen Teil des Ostjordanlandes, in welchem der halbe Stamm Manasses Besitz erhalten hat. Die Erörterung dreht sich um den Umfang von חבל ארגב und nimmt eine antikritische Stellung ein.

Haupt, P., *Die „Eselstadt" Damaskus* (ZdmG LXIX 168—172): Gibt wieder eine Fülle von etymologischen Beziehungen zum besten, die sich schwer auszüglich andeuten lassen. Auch einige atl Stellen kommen dabei in Frage.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., relig., prof.).

Baldwin, E. C., *Permanent elements in the Hebrew law* (Internat. Journ. of Ethics 1915 Apr.).

Gray, G. B., *Interpretations of Jewish sacrifice* (Exp 1915 Apr.).

Lilientalowa, Regina, *Swieta zydowskie w przeszlosci i teraznejszosci [Die jüdischen Festtage in Vergangenheit und Gegenwart].* II. (Aus Abh. der philol. Kl. d. Ak. d. Wiss. in Krakau, Bd LII: 111. Krakau 1914): Handelt von Neujahrsfest und Versöhnungstag (nach ZhB XVII 114). Der I. Teil erschien 1908 (98 S.) ebenso als Separatabzug aus den Abh. der Krakauer Ak. d. Wiss. und handelte von den 3 Wallfahrtsfesten (nach ZhB XIII 43).

Meek, T. J., *The Sabbath in the OT (its origin and development)* (JbL XXXIII 201—212): Zuerst war der Sabbat Vollmondstag bei den Babyloniern. Auch im alten Israel ist dieser Charakter des Sabbats noch zu erkennen. Bei den vorexilischen Propheten trat die liturgische Bedeutung des Sabbats zurück und seine soziale als Ruhetag für Mensch und Tier in den Vordergrund. In nachexilischer Zeit wurde der Sabbat definitiv mit dem 7. Tage verbunden und sein ritualistischer Charakter mehr als je betont.

Dieulafoy, M., *Le rhythme modulaire du temple de Salomon* (Ac. des Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus 1913, 332—347): Findet, daſs die Maſsverhältnisse der chaldäischen Architektur auch im salomonischen

Tempel nach der Darstellung in Rg, Chr und Ez angewendet wurden. Er hält ein Dreieck mit dem Seitenverhältnis 3 : 4 : 5 für die Grundlage der Maſse am salomonischen Tempel. D. legt auch Ez 40f eine groſse Bedeutung bei.

Cohn, J., Die Schaubrote (לחם הפנים) *nach Mischna und Talmud* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 71—86): Sucht Schwierigkeiten der Überlieferung über die Form der Brote, ihre Dicke und die dazu gehörenden Halbröhren (קנים) und Stützen (סניפים) zu klären.

Thackeray, H. S. J., Song of Hannah and other lessons and Psalms for the Jewish New Year's Day (JthSt 1915 Jan.).

Pedersen, J., *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Studien z. Geschichte u. Kultur des islam. Orients. Zwangslose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam", hrsg. von C. H. Becker, Heft 3: IX u. 242. Straſsburg 1914, Trübner. *M* 14.—): Vgl. BZ XII 319.

Johannes, Die Schaufäden bei den Juden (ThprMS XXV 565—579): Setzt seine praktischen Studien zur jüdischen Archäologie fort (s. BZ XII 90). Aus allen erreichbaren jüdischen Quellen unterrichtet er über Art und Bedeutung der Schaufäden.

Krauss, S., und *Dalman, G., Erwiderung auf ZDPV 1914 S. 273 ff und Entgegnung* (ZdPV XXXVIII 68—77): S. oben S. 62.

Littmann, E., Die heilige Zahl Vierzig (DLz XXXVI Nr 5, 221—224): Zu Roscher (s. BZ VIII 312). Hier sei auf einige wenige Ergänzungen hingewiesen, wie sie schon Roscher selbst (Sitzungsber. der sächs. Ak. 1910, 173 ff; vgl. BZ VIII 312) gebracht hatte.

Kewitsch, G., Zur Entstehung des 60-Systems (ZA XXIX 265—283): Vgl. ebd. XVIII 73 ff, Unterrichtsbl. f. Math. u. Naturw. 1909 XIV Nr 6 und Arch. der Math. u. Physik 3. R. XVI 277, XVIII 165. Seine Thesis, dieses System sei nicht aus astronomischen und geometrischen Messungen und Beobachtungen herzuleiten, hat allgemeine Zustimmung gefunden. Hier verteidigt und erläutert er seine Ansicht, daſs das 60-System sich aus dem 6-System entwickelt hat.

Segal, M. H., A new Hebrew weight (PEF 1915 Jan. 40 f).

Dachler, A., Die Feuerungen der Juden im Zeitalter der Bibel und des Talmud (Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien XLIV [3. F. XIV] 136—151).

Christian, V., Schmied und Zimmermann (OrLz XVIII 138—140): Zu Figulla OrLz 1914, 458. C. hält die Identität der beiden Handwerke nicht für gegeben. Bei dieser Gelegenheit vertritt C. die Anschauung, daſs für Kain die Vorlage in قين = Schmied zu finden sei, daſs Kain der Stammvater aller Schmiede gewesen sei, und die Erzählung vom Brudermord stelle einen Versuch dar, die Tatsache zu erklären, daſs die Schmiede verachtet waren (ar. قُيَيْن = der Geringe, der Sklave).

Carlebach, S., Haarverhüllung des jüdischen Weibes (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 454—459): Für diese Sitte und gegen A. Rosenzweig, Kleidung und Schmuck (s. BZ III 305) 92 f.

Weidner, E. F., *Handbuch der babylonischen Astronomie.* I. *Der babylonische Fixsternhimmel. Beiträge zur ältesten Geschichte der Sternbilder.* 1. Lief., enthaltend Band I, Kap. I und II (Assyr. Bibl. XXIII 1: 4⁰. 146. Lp., Hinrichs. *M* 14.40).

Bauer, L., Bemerkungen zu Dr T. Cana'an „Der Kalender des palästinischen Fellachen", ZDPV XXXVI S. 266—300 (ZdPV XXXVIII 54—57): S. BZ XII 70. Berichtigungen und Ergänzungen.

Vgl. Cornill (S. 264).

2. Ausgrabungen.

Karge, P., *Prähistorische Denkmäler am Westufer des Gennesaretsees.* Habilitationsschrift. Breslau 1914 (64 S.): Behandelt hier die Höhlen, Dolmen

und megalithischen Bauten, durch Abbildungen erläutert. Die ganze Arbeit soll als I. Bd der Collectanea Hierosolymitana unter dem Titel: „Beiträge zur prähistorischen Archäologie Palästinas“ erscheinen.

Vincent, H., *Gèzer et l'archéologie palestinienne après six mois de fouilles* (fin) (Rb 1914, 4, 504—522): S. BZ VIII 88.

Baikie, J., *The excavations at Babylon* (ExpT XXVI 1915 März Mai).

Herzfeld, E., *Hatra* (ZdmG LXVIII 655—676): Stellt Geschichtliches und Archäologisches zusammen über die Wüstenstadt Hatra, die durch die Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft wieder erschlossen wurde.

Peters, J. P., *Excavations in Persia* (Harvard theol. Rev. VIII 82—93): Berichtet im Anschlufs an Pillet, L., Le palais de Darius Ier. A Suse Ve siècle av. J.-C. Simple Notice (P. 1914, Geuthner).

3. *Inschriften.*

Kittel, R., *Zwei rätselhafte Skulpturen im Ostjordanland* (ZdPV XXXVIII 149—151): Mit Taf. XIX. Zu Palästinajahrbuch VIII 1913 Taf. 3 (s. BZ XI 284) und Dussaud, Les monuments palestiniens et judaïques 1912, 2 (s. BZ XI 294). K. weist sie hettitischen und amoritischen Kultureinflüssen zu.

Schroeder, P., *Vier Siegelsteine mit semitischen Legenden* (ZdPV XXXVII 172—179): Aus der eigenen Sammlung. Das ʿObadjahu-Siegel ist schon veröffentlicht worden. S. beschreibt die Stücke. — ***Ders.***, *Zu Bd. XXXVII (1914) S. 172 ff* (ZdPV XXXVIII 154): Erinnert sich, dafs er den Siegelstein des ʿObadjahu schon ZdmG XXXIV (1880) 681 ff veröffentlicht hat.

Pilcher, E. J., *A Moabite seal* (PEF 1915 Jan. 42).

Dunkel, F., *Drei arabische Inschriften aus Jerusalem* (Das heilige Land LVIII 163—167).

Grohmann, A., *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern.* Mit 197 Abb. im Texte (Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl. LVIII 1: 4⁰. 104. Wien 1914, Hölder).

König, E., *Religionsgeschichtliche Hauptmomente in den Elephantinetexten* (ZatW XXXV 110—119): Auch die Pluralform des Gottesnamens ist an einigen Stellen der Papyri als Zeugnis für polytheistischen Kult in der jüdischen Gemeinde zu Elephantine anzuerkennen. Zu Ašimbethel usw. erörtert K. die Ansicht Epsteins (s. BZ X 312) und lehnt sie ab und versteht auch diese Stelle dahin, dafs Mitglieder dieser jüdischen Gemeinde Sympathien für Nebenrepräsentanten des Göttlichen gehegt haben.

König, E., *Die Elephantinegemeinde und der Monotheismus* (NkZ XXVI 383—402): Ist im Wesentlichen genau dasselbe, was an vorher erwähnter Stelle in einer ebenfalls deutschen Zeitschrift schon veröffentlicht war.

Löw, I., *Zu den Aramäischen Papyrus von Elephantine* (OrLz XVIII 7): Zu Pap. 55 Z. 4, 57 Col. II Z. 3—4 5—6.

Nöldeke, T., ܟܪܟܘܫܬܐ כרכושת (ZA XXIX 239—246): Ist im Achikarroman auf den Ichneumon angewandt.

Wolff, M., *De Arameesche papyri over den oudsten Joodschen tempel in Egypte* (Theol. Tijdschr. XLIX 2, 106—125).

Vgl. Stummer (S. 283).

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. *Literatur über mehrere Teile des AT.*

Cigoi, A., *Die Hl. Schrift, für das Volk erklärt.* II. *Geschichte des Alten Bundes.* 5. Lief. (Bd II, 1. Lief.: 141 mit Abb. Klagenfurt 1914, Buchh. des St. Josef-Vereins. *M* 1.20): S. BZ XI 298.

Eckstein, A., *Der Völkerkrieg und das AT.* Ein Vortrag (36. Nürnberg, Korn. *M* —.60).

Güdemann, M., Der jetzige Weltkrieg und die Bibel. Vortrag gehalten in der Wiener „Urania" am 9. Januar 1915 (MGWJ LIX 1—12): Legt dar, wie die Bibel, das Buch des Friedens, doch auch dem Kriege seine berechtigte Stellung, eine sittliche, ja geradezu göttliche Bedeutung zugewiesen hat.

Gunkel, H., Kriegsfrömmigkeit im AT (Internat. Monatsschrift IX 5, 723—758): Ein interessantes und wohl zusammengefügtes Mosaik von atl Stellen, die auf den Krieg gestimmt sind! G. legt dar, wie der Krieg im alten Israel engstens mit der Religion verbunden war, denn die Religion war national. Infolge der übermächtigen Weltreiche und durch prophetischen Einflufs trat ein Umschwung ein. Jahwe kämpfte sogar mit heidnischen Mächten gegen Israel. Um so mehr nahm die Zukunftshoffnung kriegerische Formen an, die aber schliefslich den ewigen Frieden einleiten sollte.

Hastings, J., *The great texts of the Bible: Psalm CXIX to Song of Songs* (488. Ld., Clark. 10 *s*).

Haupt, P., Kedorlaomer und Serubbabel (OrLz XVIII 70—73): Wie Abraham mit seinen 318 Getreuen Elam, so soll Zerubabel dem persischen Grofskönig trotzen. Wie Ps 110 beziehe sich auch Gn 14 auf den Erhebungsversuch Zerubabels und sei ca 519 geschrieben. 14, 18—20 sei ein Zusatz, der nach Beseitigung Zerubabels eingefügt wurde.

Hoberg, G., *Katechismus der messianischen Weissagungen* (12⁰. XII u. 112. Freiburg i. Br., Herder. kart. *M* 2.20): Ein praktisches Büchlein, das Lehrer und Schüler zum Studium der messianischen Weissagungen dankbar benutzen werden. Hatte Wolff (s. BZ X 82) zunächst Leseübungen im Auge, so steckt sich H. ein höheres Ziel und bietet das textliche Material in gröfserem Umfange (hebräischer, ev. griechischer und lateinischer Text mit Varianten) und gibt auch noch einige Winke für die Erklärung. Ja im Grunde darf eine zwar knappe, aber doch vollständige Exegese der messianischen Stellen des AT darin erblickt werden. Die messianischen Stellen der Psalmen sind aus praktischen Rücksichten noch etwas knapper behandelt und nur im lateinischen und griechischen Texte geboten. Dafs H. von den sog. Ebed-Jahwe-Liedern blofs Is 53 aufgenommen hat, ist darin begründet, dafs in diesem Kapitel der Höhepunkt derselben und des 2. Teiles des Isaias erreicht ist. Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er bei der Danielischen Wochenprophetie auf die Zahlen vollständig verzichtet. Ein Hinweis darauf, dafs die 70 Jahreswochen nur eine Erweiterung der 70 Jahre des Jeremias darstellen, dürfte diese Ansicht entscheidend rechtfertigen. Dann liegt m. E. aber auch kein Grund mehr vor, von einem „Befehl" des Wiederaufbaus zu reden. Mit der Malachiasweissagung schliefst das praktisch angelegte Handbüchlein für die messianischen Weissagungen.

Kautzsch, K., *Die Philosophie des AT* (Prakt. Bibelerklärung [6. Reihe der religionsgesch. Volksbücher] 6. Heft: 56. Tübingen 1914, Mohr. *M* —.50): S. oben S. 82. Eine Auswahl von Texten aus Prv („Der Mensch und seine Pflicht"), Job („Der Mensch und sein Leid") und Koh („Der Mensch und sein Lebenszweck") mit Erklärung (nach ThLbl XXXVI Nr 11, 222 f).

Kent, C. F., *The songs, hymns and prayers of the OT* (XXII u. 305. N. Y. 1914, Scribner's Sons. $ 2.75).

Kittel, R., Vom Kriege in Israel (AelKz XLVIII Nr 3f, 50—56 74—78): Ein Beitrag aus dem AT zu einer Sammlung von Äufserungen unter dem Titel: „Was haben unsere Theologen zum Kriege zu sagen?" K. zeigt, dafs Israels Kriege heilige Kriege waren. Stücke aus Ps 20, 21, 18, 149, 124, 118, 44, 60, 79, 143, 31, 27, 91 u. a. werden als Stimmungsausdruck Israels in den verschiedenen Phasen des Krieges vorgeführt. Auch die Seelsorge im Kriege fehlt in Israel nicht.

Koenigsberger, B., עונג שבת. *Neue Erklärungen zahlreicher Bibel- und Talmudstellen* (B. 1913, Selbstverlag).

Moffatt, Prophets and Kings (Exp 1915 Jan.).

Ramsay, W. M., The OT in the Roman Phrygia (ExpT 1915 Jan.).

Roussel, A., Glanes bibliques (Muséon XIV 79—99): Bemerkungen verschiedener Art zu 81 Stellen aus Gn — Nm, die fortgesetzt werden sollen.

Die Heiligen Schriften *des Alten Bundes.* Unter Mitwirkung von Fachgenossen hrsg. von N. J. Schlögl, O. Cist. III. *Die poetisch-didaktischen Bücher.* 1. *Die Psalmen.* Aus dem kritisch hergestellten hebräischen Urtext ins Deutsche übersetzt und erläutert von N. J. Schlögl (fol. XIX, 146 u. *35. Lp., Orion-Verlag. *M* 5.—): Ein grofses und auch kühnes, aber sehr zeitgemäfses Unternehmen leitet S. mit diesem Bande ein. Es handelt sich um nichts mehr und nichts weniger als um eine katholische wissenschaftliche Übersetzung des AT. Dafs eine solche notwendig ist, wird in unseren Kreisen seit Jahren betont, zuletzt, als der Nikelsche Kommentar zum AT mit einer Übersetzung des Urtextes versehen zu erscheinen begann. Es ist ein gutes Zeichen für die Entschlossenheit des Herausgebers, dafs er einfach ohne viel Vorbereitung via facti vorgeht. Es ist nur zu wünschen, dafs auch der Verlag nicht wieder einen Torso auf sein Verlagsgewissen lade. Zunächst läfst sich nur über den Plan berichten. Dafs auch die sog. Deuterokanonika Aufnahme finden, ist für eine katholische atl Übersetzung eine grundsätzliche Forderung. Kurze Einleitungen sollen den einzelnen Büchern vorausgehen. Die Übersetzung soll den hebräischen bzw. griechischen Urtext wiedergeben, jedoch soll die massoretische Punktation und Konsonantenüberlieferung kein Noli me tangere darstellen. Die Übertragung wird in erster Linie sinngemäfs, soweit dem deutschen Sprachgeist zuträglich, auch wörtlich sein. Zwischen entgegengesetzten Anschauungen wählen heifst es, wenn der Herausgeber auch möglichst Rhythmus und Strophenform des Urtextes „zum ersten Male in vollem Umfange" einführen will. Auch die Entstehungsgeschichte des Textes soll in der Übersetzung sichtbar gemacht werden durch unterschiedlichen Druck, Erläuterungen am Schlufs jedes Buches und Beseitigung von störenden Einschüben, die erst am Schlufs nachgetragen werden. Es wird also eine Literarkritik anerkannt und zum Ausdruck gebracht. Die Erläuterungen am Schlufs jedes Buches sollen auch der textkritischen Begründung dienen. — So der umfassende Plan. Der erste erschienene Band mit den Psalmen exemplifiziert ihn. Was er inhaltlich bietet, ist im Wesentlichen schon aus früheren Arbeiten S.s bekannt. Voraus geht eine kurze biblisch-hebräische Metrik, die einen Auszug aus S.s früherer Spezialuntersuchung (s. BZ X 325f) darstellt. Die Übersetzung mit den Anmerkungen hat ebenfalls einen Vorläufer in S.s Psalmenkommentar (s. BZ X 103f). Was die äufsere Ausstattung betrifft, so mufs sie prächtig genannt werden. Es scheint nach dem ungewöhnlich grofsen Format, dem schönen, verschwenderischen Druck und dem unverwüstlichen Papier, dafs die Bibel für den Tisch des Bücherliebhabers in erster Linie berechnet ist. Die Erläuterungen, die getrennt von der Übersetzung an den Schlufs des Bandes gestellt sind, geben Kunde von der wissenschaftlichen Arbeit, auf der die Übersetzung beruht. Besonders zahlreich sind die textkritischen Bemerkungen, wozu wir auch die Textänderungen auf Grund der Metrik rechnen dürfen. Diese Erläuterungen sind in erster Linie für die Fachwissenschaft berechnet. Nach dem jetzigen Anschlag soll das Gesamtwerk 4 Bde umfassen und 18 solche Teile enthalten, wie uns der erste hier vorliegt. Eine umfangreiche und nicht leichte Aufgabe haben sich Herausgeber und Verlag gestellt. Möge das verdienstvolle Unternehmen glücklich fortschreiten und der Kenntnis des AT in katholischen Kreisen dienen!

Die Schriften *des AT in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* von H. Grefsmann u. a. [s. BZ VIII 303]. 30.—32. Lief. (Schlufs des Werkes). *Die grofsen Propheten.* Von H. Schmidt (II 2,

LXXII u. 385—483. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.—; das Gesamtwerk *M* 32.—): Das Vorwort schreibt S. aus dem Felde, auf dem Zuge gegen die Russen in Ostpreufsen. Er mufste den Abschlufs seinem Lehrer H. Gunkel überlassen. G. schickt eine umfangreiche Einleitung voraus. Zunächst unterrichtet er in kurzen, klaren Strichen über die Welt- und Volksgeschichte der Zeit, in die das Wirken der grofsen Propheten fällt. Trotz des naturgemäfs kritischen Einschlages gewinnen wir daraus ein vortreffliches Bild der grofsen Zeit. Von grundsätzlicher Natur ist der 2. Abschnitt der Einleitung: Die geheimen Erfahrungen der Propheten. Es handelt sich dabei um das Wesen der Prophetie. G. will sich zwischen dogmatisierender Enge und rationalisierender Nüchternheit hindurchwinden. Allein so sorgfältig und objektiv er auch die Äufserlichkeiten des prophetischen Auftretens zu schildern vermag, in der Wertung ist er Rationalist geblieben. Er kennt keine übernatürliche Berufung der Propheten, sondern alles ist psychologisch vermittelt, hauptsächlich in ekstatische Vorgänge auflösbar. Im 3. Abschnitt: Die Propheten als Schriftsteller und Dichter, ist G. auf einem Gebiet, auf welches er zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt: atl Literatur nach ihrer literarischen Form. Er sucht die charakteristischen wechselnden Formen der Prophetenschriften zu erfassen. Freilich will er selbst diesen Entwurf nur als einen Versuch betrachten. Entsprechend seiner Auffassung der Prophetie setzt er ekstatische Ausbrüche an die Spitze und läfst sie in dichterisch begeisterten Formen sich verlautbaren und in die Prosaformen der Prediger und religiösen Denker ausmünden. An diese, abgesehen von grundsätzlichen Vorbehalten, meisterhafte Einleitung reiht sich der Schlufs der Prophetenerklärung von S. an, die den Propheten Ezechiel vom 4. Kapitel ab bis zum Schlufs enthält. In umfangreichen Paraphrasen und Erklärungen werden die einzelnen übersetzten Stücke gewürdigt. Von den Klageliedern des Jeremias werden 2 und 4 in diese Zeit eingereiht und in diesen Band aufgenommen. Auch das Buch des Propheten Jonas wird, abgesehen vom Lied des Jonas, hier untergebracht. Ein umfangreiches Namenregister schliefst diesen Band. — Damit liegt das Gesamtwerk in 7 Bden vor. Wir brauchen unserem grundsätzlichen Standpunkt nichts zu vergeben, um anzuerkennen, dafs hiermit ein mühevolles und praktisches Werk zu einem glücklichen Abschlufs gebracht worden ist. Seit 1909 (s. BZ VII 381) konnte die BZ fast in jedem Bericht von dem Fortschritt des Werkes Notiz nehmen. Die Verlagshandlung darf mit zufriedenem Stolze den Abschlufs eines Werkes verkünden, bei dem eine Reihe hervorragender Vertreter der protestantischen Exegese ihre Wissenschaft in den Dienst der Praxis gestellt haben. Es ist aber nicht blofs schon Errungenes der Praxis zugeleitet worden, sondern gerade an diesem Unternehmen selbst ist vieles erst erarbeitet worden, so dafs auch die katholischen Exegeten nicht übersehen dürfen, in welcher Weise sich die Mitarbeiter mit den zahlreichen kleinen und grofsen Problemen abgefunden haben. — Die Verlagshandlung hat noch für jeden Band ein Lesezeichen beigegeben, auf welchem die Fundstelle für die einzelnen Bestandteile des AT nach Band und Seitenzahl verzeichnet ist. Solche unentbehrlichen Behelfe dürften freilich die Überzeugung stützen, dafs man die einzelnen Bücher des AT als feste Gröfsen behandeln und nicht wieder einer Rückbildung in frühere Daseinsformen, die zudem sehr umstritten sind, unterziehen soll.

Schulz, A., *Die sittliche Wertung des Krieges im AT.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfragen VII 10: 47. Münster, Aschendorff. *M* —.60).

Stave, E., *Hvad Gamla Testamentets fromme tänkte om lidandets gåta* (Bibelforskaren 1914, 4).

2. Das AT und aufserbiblische Überlieferungen.

Scheftelowitz, J., *Religionsgeschichtliche Parallelen zur Bibel* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 191—212): Berücksichtigt vor allem Indien und

will solche Parallelen hervorheben, für die eine geschichtliche Beziehung nicht anzunehmen ist.

Johns, C. H. W., *The relations between the laws of Babylonia and the laws of the Hebrew people* (112. Ld., Milford. 3 *s*).

Minocchi, S., *I miti babilonesi e le origini della gnosi* (Bilychnis 1914 Dez., 1915 Apr.).

Morgenstern, J., *On Gilgameš-Epic XI, 274—320. A contribution to the studg of the role of the serpent in Semitic mythology* (ZA XXIX 284—300).

Poebel, A., *Historical texts* (Univ. of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian section IV 1: 4°. 242. Philadelphia 1914, Univ. Museum): Vgl. BZ XII 95 (u. Titius), XI 337 ff. Beginnt mit der Veröffentlichung von A new creation and deluge text (S. 7—70). Der Form des sumerischen Textes nach findet P. Anklänge an den parallelismus membrorum. Die Schöpfung hält die Reihenfolge: Mensch — Tier ein wie Gn 2. Aus dem Sündfluttext erhofft P. die Möglichkeit, auch im Text des Gilgamisch-Epos eine Zusammensetzung nachzuweisen und dadurch Schlüsse auf den biblischen Sündflutbericht ziehen zu können.

Poebel, A., *Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur* (OrLz XVIII 161—169 193—200 225—230 257—265).

Knudtzon, J. A., *Zu den El-Amarna-Tafeln* (OrLz XVII 483—494): 1. Nr 12. 2. Nr 45—59. 3. Nr 67. 4. Nr 145. 5. Ein Verb ḫaḫânu? 6. Entspricht das erste ki-e 254, 40 dem hebräischen אִם in Schwursätzen? 7. Nr 257—260.

Schroeder, O., *Die Tontafeln von El-Amarna.* Nach neuen Kollationen autographiert. I. Tl. *Die 189 akkadischen Briefe.* II. Tl. *Die sonstigen Texte. Nr 190—202. Nebst Zeichenliste* (Vorderasiatische Schriftdenkmäler der k. Museen zu Berlin, Heft XI u. XII: fol. Lp., Hinrichs. *M* 16.50; 12.—): S. oben S. 84.

Schroeder, O., *Zur Amarnatafel VAT 1704* (OrLz XVIII 174—176).

Hess, J. J., *Beduinisches zum A und NT* (ZatW XXXV 120—131): Eine Reihe von einzelnen Notizen, die alle Biblisches mit Arabischem in Zusammenhang bringen. Zu עִבְרִיִּים bringt H. einen gleichnamigen Beduinenstamm bei. עֹרֹת אֵילִים מְאָדָּמִים Ex 25, 5 gerötelte Pelze der Beduinen, die eine wasserdichte Decke darstellen. רְאֵם = μονόκερως, weil die babylonischen Darstellungen den Eindruck eines Einhorns machten; die Gazella marica Thomas heifst arab. ri'm, weil sie die gleiche Farbe wie der Wildochs hatte. Zu „Heuschrecken" führt H. die arabischen Namen in den verschiedenen Stadien und die Arten ihrer Zubereitung an. אַלּוֹן = el-elâl, Name des gröſsten Baumes in Arabien. שִׂיחַ = šîḥ hat wohl allgemeineren Sinn, nicht bloſs Artemisia. אֶפְעֶה = el-yf'ā = Uräusschlange. Für שְׂמָמִית ist durch das Arabische die Bedeutung Gecko absolut gesichert. Das Gleiche gilt für לְטָאָה. Zu den Eigennamen חֲמוֹר und פַּרְעֹשׁ findet H. beduinische Analogien. פַּרְעֹה findet sich noch jetzt bei den Bišārîn. Die Sitte von Ex 12, 7 12 findet sich noch in Zentralarabien. Dasselbe ist von Ex 12, 45 zu sagen. Die Ḥadar von el-Gaṣîm heilen Augenkrankheit durch Speichel. Mk 1, 6 = Mt 1, 4 muſs bedeuten, daſs Johannes den ledernen Gürtel auf dem bloſsen Leib getragen habe; diese Gewohnheit finden wir bei allen Beduinen Arabiens.

Vgl. Fiebig (S. 280), König (S. 281).

β) Der Pentateuch.

1. Pentateuchkritik.

Klaehn, T., *Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K der Samuelisbücher mit der Quelle J des Heptateuch.* Diss. Rostock 1914 (VIII u. 54. Borna-Lp., Noske).

Pope, H., *Where are we in Pentateuchal criticism?* (Interpreter 1915 Jan.).

Wiener, H. M., *The historical criticism of the Pentateuch. A reply to Dr Ed. Koenig.* II (Bs LXXII 83—153): S. oben S. 85. Im 1. Abschnitt über den samaritanischen Pentateuch verteidigt sich W. hauptsächlich gegen Skinner (s. BZ XII 96, XIII 84). Der samaritanische Pentateuch geht im Wesentlichen auf die gleiche Vorlage wie der MT zurück. Der 2. Abschnitt über den Wert der LXX wendet sich gegen König (s. BZ XII 320). Daran schliefst W. einige Stellen, wo MT sicher eine schlechte Lesart bieten soll, und eine Hypothese über die wahrscheinliche Entwicklung der Textgeschichte. Den Hauptteil des Artikels bildet wiederum eine Erörterung vieler einzelner Stellen, wo nach W. die Gottesnamenüberlieferung nicht zur Quellenscheidung stimmt.

Wiener, H. M., *Mosaic authenticity of the Pentateuchal legislation* (London Quarterly Rev. 1915 Apr.).

Wiener, H. M., *Elohim outside of the Pentateuch and Baumgärtel's investigation* (Bs LXXII 308—333): S. oben S. 84. W. berichtet über B.s Buch und fügt kritische Bemerkungen an, welche ergeben, dafs die Gottesnamen des MT in bestimmter Absicht nachträglich eingeführt sind.

2. *Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.*

Fiebig, P., *Die fünf Bücher Mose mit besonderer Berücksichtigung der babylonischen und anderer Parallelen* (Diktathefte: Tübingen, Mohr. *M*—.75).

Salomonski, M., *Die Genesis im biblischen Anfangsunterricht* (In Festschrift Maybaum [s.oben S. 264]).

Paton, L. B., *Archaeology and the book of Genesis* (BW XLV 10—17 135—145 202—210): Stellt ganz im allgemeinen fest, inwieweit Gn 1—10 von der Geschichte abweichen, und sichert diesen Erzählungen ihren religiösen Wert. Dann erörtert P. das, was von den Sumerern bekannt ist, und geht zu den Ursemiten über (5000—3500 v. Chr.), die er zum Teil nach den biblischen Angaben schildert.

Wilbers, H., *De historiciteit van Genesis I—III* (Studiën 1914 Juni 476 bis 488): Vgl. oben S. 86. — ***Ders.***, *De oorsprong van Gen. 1—3* (Studiën LXXXII [1914 Okt.] 211—236).

Eberharter, A., *Die Entscheidung der päpstlichen Bibelkommission vom 9. Juni 1909 (A. A. S. I. 567) in ihrer Beziehung zum biblischen Schöpfungsbericht* (ThprQS LXVIII 272—277): Findet abgewiesen die Entlehnungstheorie, den Allegorismus und z. T. den Poetismus. Die Einkleidung in Tagewerke hält E. für ein nachträglich dem überlieferten Stoffe aufgeprägtes Schema und meint damit, einen neuen Versuch vorlegen zu sollen. Neu scheint nur zu sein die ausführliche Art, in der E. diesen durchaus richtigen Gedanken mundgerecht macht.

Budde, K., *Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte* (ZatW XXXV 65—97): Sucht durch sorgfältige Erwägungen festzustellen, was genauer Inhalt des biblischen Textes ist, und gewinnt daraus in folgerichtiger Entwicklung die Voraussetzungen, von denen eine literarkritische Beurteilung des Textes abhängig ist. Die zahllosen knapp gehaltenen Einzelbemerkungen suchen möglichst den überlieferten Text zu rechtfertigen und werden bei nüchternen Exegeten meist Zustimmung finden. Treffend z. B. weist er die Beanstandungen zurück, die gegen V. 29 erhoben werden. Hätte B. die Herrschaft über die Tiere = Furcht der Tiere vor dem Menschen verstanden, dann wäre er auch nicht zu einem wirklichen Verbot des Fleischgenusses, also einem exklusiven Speisegesetz gekommen. Weniger wird man den literarkritischen Folgerungen selbst zustimmen können. B. nimmt eine Umstellung des 4. Tagewerkes an und leitet die Grundlage von Gn 1 aus der Quelle J^2 ab.

Kröning, G., *Die Geologie und der biblische Schöpfungsbericht* (Theol. Zeitblätter IV Nr 6 [1914 Nov.]). — Dazu ***Gräbner, A. F.***, *Die Geologie und der biblische Schöpfungsbericht* (Theol. Zeitblätter V 1 [1915 Febr.]).

Garvie, A. E., *The fall and original sin* (Interpreter 1914 Okt.).

Geiger, O. S. B., *Zum Bericht der Heiligen Schrift über das Paradies (1 Mos. c. 2 und 3)* (ThprMS XXV 593—602): Stellt richtige allgemeine Grundsätze auf, inwieweit und wie ein hl. Schriftsteller mythologische Überlieferungen verwerten konnte, und wendet sie auf Gn 2 und 3 an. Nach dem Grundsatz: der inspirierte Autor will zunächst nur religiöse Wahrheiten darstellen, profane Verhältnisse und Kenntnisse nur soweit, als sie jenem ersten Zwecke dienen, sucht G. das herauszustellen, was als objektive Wirklichkeit angenommen werden kann. Die Versuchung durch eine wirkliche Schlange oder eine Scheingestalt und das Verbot des Fruchtgenusses hält er als solche objektiv wirkliche Züge fest.

Van Hoonacker, A., *The literary origin of the narrative of the fall* (Exp 1914 Dez.): Man mufs unterscheiden zwischen der lehrhaften Substanz der Erzählung und der äufseren Form. Der Garten, den Ez 28 zur Schilderung des Königs von Tyrus benutzt, entstammt der gleichen Volksüberlieferung wie der Garten in der Sündenfallgeschichte und ist in beiden Stellen analog verwertet. Schon einzelne Kirchenväter fafsten die Sündenfallerzählung allegorisch (nach BW XLV 108 f).

Van Hoonacker, A., *Connexion of death with sin according to Genesis II, III* (Exp 1915 Febr.).

Bumüller, J., *Die Urzeit des Menschen.* 3., verm. Aufl. (IV u. 307 mit 142 Abb. Köln 1914, Bachem. *M* 5.—).

Eberharter, A., *Die neueste Kontroverse über das Alter des Menschengeschlechtes* (ThprMS XXV 295—300): Zu Obermaier und Killermann (s. BZ XI 97). E. glaubt, dafs man über die biblischen Zahlen unbedingt hinausgehen mufs. Die biblische Chronologie ist noch nicht als endgültig festgelegt zu denken. Daher gibt es keinen Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft.

Menzinger, O., *Über die Urgeschichte des Menschen* (ThprMS XXV 249 bis 255): Schlufs; s. oben S. 86. IV. Dogmatische Wertung der Frage. Entwicklung des Leibes und der Seele anzunehmen, sei häretisch. Die Zeitrechnung der Bibel sei deshalb unsicher, weil die Genealogien lückenhaft seien.

Sitzberger, *Der Ursprung des Menschen* (ThprMS XXV 361—371): Behandelt die Frage rein naturwissenschaftlich und hält eine tierische Abstammung des Menschen nach der Seele für unmöglich, eine solche dem Leibe nach für unbewiesen.

Ehrenzweig, A., *Kain und Lamech* (ZatW XXXV 1—11): Abel fiel als Bauopfer; ebenso Remus bei der Gründung Roms. Beide Überlieferungen gehen auf eine gemeinsame Grundlage zurück, die beiderseits grofsen Veränderungen unterzogen wurde. Letztere sind übrigens so grofs, dafs von der biblischen Erzählung fast nichts mehr übrig bleibt. Nicht weniger mufs E. die Lamechgeschichte umdichten, um daraus eine Liturgie des Menschenopfers zuwege zu bringen.

Caverno, C., *The rule in Cain's case: a study in ethics* (Bs LXXII 235 bis 245): Gn 4, 6 f ist nur als Anlehnung benutzt zu einer moralischen Mahnung.

König, E., *Die atl Flutgeschichte und die moderne Entlehnungstheorie* (Reformation 1914 Nr 37, 434—437).

Herzog, F. A., *Ein merkwürdiges Zahlenverhältnis* (Schweiz. Kz 1915 Nr 10, 84): Betrifft die Altersjahre der drei ersten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob.

Eberharter, A., *Betrieben die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auch Ackerbau?* (ThQ XCVII 1—16): Aus einer Reihe von Anzeichen erweist E., dafs die Patriarchen auch Ackerbau trieben. Deshalb habe Eerdmans sie mit Recht als Halbnomaden bezeichnet, und die Religion der Wüste, wie man sie für das Patriarchenzeitalter angenommen hat, mufs aus den Lehrbüchern gestrichen werden.

Ratner, *Die Brotmarken in der Bibel, nebst einer physiologischen Notiz über das Schwarzbrot* (Hygienische Rundschau XXV Nr 8, 307 f): Meint dabei Gn 41, 17—52, wo allerdings von einer staatlichen Regelung bei Verteilung des Brotgetreides die Rede ist.

Loewe, H., *Genesis XLI. 40* (ExpT XXVI 332): אֶגְדַּל = gröſser (nach ZatW XXXV 132).

Zorell, F., S. J., *Der Jakobsegen. Gen. 49, 1—27* (BZ XIII 114—116).

Aalders, G. C., *De Silo-profetie* (Geref. theol. Tijdschr. XV [1914] 341 bis 355). — **Ders.**, *Nog iets over de Silo-profetie* (ebd. 1915 Febr. 431 f). Vgl. Smit (S. 265), Mahler (S. 268), Sayce (S. 272), Sternberg (S. 273), Christian (S. 274), Haupt (S. 276).

3. *Auslegung von Ex—Dt.*

Trumper, V. L., *The route of the Exodus: from Pithom to Marah* (PEF 1915 Jan. 22—29).

Colunga, A., *„Yo soy Jahweh, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto“* (La Ciencia Tomista 1915 Mai-Juni).

Taglicht, J., *Die Erinnerung an Ägypten* (In Festschrift Maybaum [s. oben S. 264]).

Delporte, L., *Le nom du premier autel élevé par Moïse* יְהוָה נִסִּי *(Exode 17, 15 et 16)* (BZ XIII 117—120).

Chapman, A. T., and **Streane, A. W.**, *The book of Leviticus*. With introduction and notes (LX u. 195. Cambridge 1914, Univ. Press. 3 *s*).

Smith, C. R., *The eagle and her young (Dt. 32, 11 f)* (ExpT 1915 Mai).

Daiches, S., *Dt 33, 2* (ExpT XXVI [1915 Jan.] 178 f).
Vgl. Cornill (S. 264).

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jdc, Ruth, Sm, Rg, Makk, Tob, Jdt, Est).

Weber, A., *Israelitisches Frauenleben in der Richterzeit* (Pastor bonus XXVII 279—290): Gestaltet aus den kurzen biblischen Angaben interessante und belehrende Frauenleben. — *Heidnisches Frauenleben im Richterzeitalter* (ebd. 337—342): Die Mischehe Samsons und die Buhlerinnen stellt W. den israelitischen Vorbildern gegenüber.

Weber, A., *Israels ältester Schlachten- und Siegesgesang* (Kath 4. F. XV 79—93): Erbauliche Erwägungen im Anschluſs an Jdc 5. W. stützt sich auf den Vulgatatext, schlieſst sich aber auch hie und da an den MT an nach der Bearbeitung von Zapletal (s. BZ IV 102 f).

Barnes, W. E., *Judges 7, 3* (JthSt 1915 Apr.).

Cornill, C. H., *Jdc 9, 28* (ZatW XXXV 60—62): Lautete ursprünglich: מי אבימלך ומי בן ירבעל כי נעבדנו הלא בן שכם הוא וזבל פקידו עבדהו אתם אנשי חמור ומדוע נעבדנו אנחנו.

Heilborn, E., *Ruth. Eine weltliche Legende* (Deutsche Rundschau CLIX 299—312): Eine moderne Novelle, welche einigermaſsen auf dem Grundgedanken des Buches Ruth aufgebaut ist.

Cornill, C. H., *1 Sam 15, 22* (ZatW XXXV 62): Paſst nicht in den Mund des Samuel. Gegen Sellin (s. BZ X 329).

Barnes, W. E., *Two passages in David's lament* (JthSt 1915 Apr.).

Olmstead, A. T., *The earliest book of Kings* (AmJsemL XXXI 169—214): Setzt bei dem ebd. XXX 1 ff (s. BZ XII 306) gewonnenen Resultat ein, daſs die deuteronomistischen Zusätze in der LXX schon späteren Ursprungs sind, und sucht nach einer Textgestalt vor der LXX liegend, und nach vordeuteronomistischen Ausgaben der Königsbücher. Die älteste Form von Kg findet O. in der Grundlage der Luzianischen Rezension, den Zeugen A und S der ältesten äthiopischen Übersetzung und Codex B. Eine zweite Gruppe von Zeugen steht zwischen diesem Text und dem MT, der die späteste Entwicklungsstufe darstellt. An Parallelstücken will O. diese Klassifikation zeigen, wobei er Textmaterialien aus allen Ge-

bieten beizieht. Eine deuteronomistische Überarbeitung will O. auch bei andern atl Büchern entdeckt haben.

Billerbeck, Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits (Nathanael XXX Heft 4).

Billerbeck, Der wiederkehrende Elias (Nathanael XXXI 1).

Hunkin, J. W., Judas Maccabaeus and prayers for the dead (Exp 1915 Apr.).

Stummer, F., Zur Ursprache des Aḥikarbuches (OrLz XVIII 103—105): S. oben S. 81 f. Weitere Anhaltspunkte aus den Sachau-Papyri, welche die Vermutung bestätigen, dafs die Ursprache babylonisch war.

Balgo, H., O. M. I., *Judith oder Heldenkraft und Heldentrost* (77. Dülmen i. W., Laumann. *M* 1.20): 8 Kriegs- und Fastenpredigten (nach ZkTh XXXIX 391).

Risberg, B., Några kritiska anmärkningar till ställen i Judits bok (Eranos XIV [1914] 65—74): Vgl. oben S. 88. Zu 2, 21 ff; 6, 1 3 f; 8, 3 11 21; 9, 3; 11, 7; 14, 2; 16, 2.

Jayne, A. G., The book of Esther (Interpreter 1914 Okt.): Sucht das Buch trotz seines schwierigen Inhalts für religiöse Belehrung nutzbar zu machen (nach BW XLIV 420).

Vgl. Festschrift (S. 254 f), Jewish (S. 264), Löw (S. 269), Thureau-Dangin (S. 272), Sternberg (S. 273), Möller (S. 273), Guthe (S. 273), Thackeray (S. 274), Haupt (S. 276), Klaehn (S. 279).

d) Poetische und Lehrschriften.

1. Poesie. Job. Pss.

Naess, L., Rytmen i den hebraiske tekst (Norsk teol. Tidsskrift 1914 Dez.).

Marten, A. D., The book of Job (ExpT XXVI 75—81).

Schanz, G., *Warum mir das?! Lichtvolle Antwort aus dem Buche Hiob auf leidvolles Fragen und Klagen in schwerer Zeit* (Lp., Dörffling. Geb. *M* 2.—).

Schröer, K., *Das Buch Hiob. Frei nach der atl Dichtung* (B., Müller. *M* —.80).

Sprague, H. B., *The book of Job* (243. N. Y. 1913, Sherman. $ 1.25): Eine dichterische Übersetzung des Buches mit Einleitung, nach welcher Job und seine Freunde gegen die atl Lehre kämpfen, dafs irdisches Glück dem Verdienste entspreche (nach Havard theol. Rev. VIII 123).

Beer, G., Zu Hiob 5, 23 (ZatW XXXV 63 f): Statt אבני ist ארני zu lesen; א' השדה = Erdmännlein.

Heerboth, L. A., Daz Bekenntnis Hiobs: Hiob 19, 25—27 (Lehre u. Wehre 1915, 1, 1—17; 3, 61—71).

Bonaccorsi, I., *Psalterium latinum cum graeco et hebraeo comparatum explanavit, annotat. grammaticis instruxit.* Libellus II (113—274 u. 4. Florenz, Libr. edit. Fiorentina. *L* 5.—): S. BZ XII 328.

Collijn, I., Ännu ett exemplar af Psalterium Upsalense (Nord. Tidskr. f. Bok- och Biblioteksväsen I [1914] 368): Mit 1 Abb.

Lange, H. O., Ett Psalterium trykt af Gotfred af Ghemen (Nord. Tidskr. f. Bok- och Biblioteksväsen I [1914] 363—366): Mit 1 Abb.

Burbridge, A. T., Autobiographic element in the Psalms (Interpreter 1914 Okt.).

Barnes, E., The Psalter as an aid to worship in the twentieth century (Exp 1915 Jan.).

Dejarnac, J., Per la lettura dei Salmi (Bilychnis 1914 Nov.).

Stein, S., Über die Verwendung der Psalmen im Religionsunterricht der Mittelschulen (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 213—226): Zeigt an einzelnen Psalmen, wie sie im Unterricht zu verwerten sind.

Berry, G. R., The titles of the Psalms (JbL XXXIII 198—200): Im Anschlufs an Briggs' Psalmenkommentar benützt auch B. die Psalmenüberschriften als Mittel, die zeitliche Aufeinanderfolge der kleinen Psalmengruppen festzustellen.

Nairne, A., *Psalm LVIII, 10 (9)* (JthSt XVI 252—254).

Seiple, W. G., *The seventy-second Psalm* (JbL XXXIII 170—197): In griechischer Sprache gedichtet, als Ptolemäus Philadelphus seines Vaters Mitregent wurde. Die hebräische Übersetzung gelangte später in den Psalter. S. sucht den Psalm unter dieser Voraussetzung zu verstehen und gibt einen verbesserten Text mit Übersetzung und kritischen Anmerkungen.

Herzog, F. A., *Der Fluchpsalm 108* (Schweiz. Kz 1915 Nr 26, 216 f): Glaubt den Psalm so retouchieren zu können, dafs viele seiner Härten wegfallen. Die Worte des Fluches fallen nach H. nicht dem Beter, sondern dessen Widersacher zur Last.

Haupt, P., *Schmücket das Fest mit Maien* (ZatW XXXV 102—109): Zu Ps 118, 27ª, wobei H. zahlreiche sprachliche Bemerkungen und Erläuterungen unterzubringen weifs.

Jetzinger, F., *Ps 125. In convertendo Dominus captivitatem Sion* (ThprQS LXVIII 209—211): Kurze erbauliche Erklärung.

King, E. G., *Psalm CXXX* (Interpreter 1915 Jan.).

Haupt, P., *The inauguration of the second temple* (JbL XXXIII 161 bis 169): Erklärung und Übersetzung von Ps 132. Mit dem wiederhergestellten hebräischen Text schliefst der Artikel.

Zorell, F., S. J., *Psalm 136 und sein Refrain* (BZ XIII 23 f).

Bain, J. A., *Psalm 145* (ExpT XXVI 94 f).

Vgl. Cornill (S. 264), Büchler (S. 265), Thackeray (S. 274), Haupt (S. 276).

2. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Barth, J., *Arabische Parallelen zu den Proverbien* (Festschrift Hoffmann [s. S. 264] 38—45): Gibt solche Parallelen zu Prv 9, 17; 14, 20; 16, 14; 20, 5; 19, 25; 22, 6; 25, 16; 26, 27; 27, 6 10 17; 29, 21; 30, 15ᵇ 16, Koh 5, 11; 9, 4 16; 10, 16.

Schütze, *Zu Sprüche 14, 34* (StKr 1915, 367—370): Übersetzt: „Gerechtigkeit wird ein Volk in die Höhe bringen; dennoch lieben die Leute das Unrecht."

Plate, F., *Die Lebensanschauung des Buches „Prediger Salomo"* (Reformation 1914 Nr 38, 446—451).

Pesenti, G., *La fortuna di un epigramma misogino e alcuni versetti dell'Ecclesiaste* (Didaskaleion III 321—326): Koh 7, 27 f ist die Quelle eines Epigramms, welches in Riese, A., Anthologia latina sive poësis latinae supplementum I 1, 215 veröffentlicht ist, und dessen Überlieferung P. untersucht.

Goebel, M., *Die Bearbeitungen des Hohen Liedes im 17. Jahrh.* Diss. Lp. 1914 (141 S.).

Erfer, F., *Die Gottesbraut. Betrachtungen und Erwägungen über das Hohe Lied* (X u. 309. St. Ottilien, Missionsdruckerei. *M* 3.—): Folgt der typisch-allegorischen Auffassung (nach ThprQS LXVIII 377 f).

Jetzinger, F., *Sprachliche Bemerkungen zum Hohen Lied* (ThprQS LXVIII 303—314): Sprachliche Notizen über den lateinischen Text des Ct zu weniger bekannten Wörtern, Eigennamen und eigenartigen Wendungen, die eine Lektüre des Büchleins erleichtern sollen.

Cohn, *Die Weltschöpfung in der Sapienz* (Festschrift f. J. Guttmann [s. S. 264] 22—27): Die Weisheit ist nach C. keine Persönlichkeit. Sap lehrt die Schöpfung aus einer Materie, die aber der Verfasser sich dem Nichts gleich vorstellt. So sei ein Widerspruch beseitigt.

Moffatt, J., *Literary illustrations of Ecclesiasticus* (Exp 1914 Okt.).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Barnes, E., *The prophet of the God of love* (Exp 1915 Febr.).

Jacobsen, J. C., *Efter virkninger i Israels tandsliv af de aeldste Skriftprofeters Forkyndelse* (Teol. Tidsskrift 1915, 3. R. VI 1).

Krüger, P., Würdigung der Propheten im Spätjudentum (Ntl Studien f. Heinrici, Untersuchungen z. NT hrsg. von H. Windisch, Heft 6 [s. BZ XII 277] 1—12): S. BZ XII 333. Unter dem Sammeltitel: Zur religiösen Umwelt des NT. K. verfolgt das Thema durch die nachprophetische Literatur bis in die Zeit der Mišna, ohne über eine Skizze hinausgehen zu wollen.

Meyer, E., Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit. I. *Eine eschatologische Prophetie über die Geschichte Ägyptens in griechischer und persischer Zeit* (Sitzungsber. der k. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1915 Nr XVI 287—304): Auf Grund der neuen Ausgabe der „sogenannten demotischen Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten, hrsg. u. erkl. von W. Spiegelberg (Demotische Studien, Heft 7) (Lp. 1914, Hinrichs) sucht M. den Text weiter zu verstehen. Der Papyrus enthalte eine fingierte Prophetie, deren Sinn M. im einzelnen erklärt. — II. *Gesetzsammlung des Darius und Erlafs Kambyses über die Einkünfte der Tempel.* Steht auf der Rückseite des erwähnten Papyrus (vgl. ebd. 304—311).

Niebergall, F., *Praktische Auslegung des AT.* Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule. (In 3 Bdn.) II. Bd: *Die Propheten* (VIII u. 304. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 6.—): S. BZ XI 101 f.

Smith, J. M. P., *The prophet and his problems* (XI u. 244. N. Y. 1914, Scribner. $ 1.25).

Stave, E., Profeternas politiskt-sociale förskunnelse sådan den uppfattats och sådan den är (Bibelforskaren 1914, 6).

Vgl. Hamilton (S. 259), Schmiedel (S. 260).

2. *Die grofsen Propheten* (Is, Jer, Ez, Dn).

Herzog, Zum Verständnis des Propheten Jesaja (Schweiz. Kz 1915 Nr 16, 136—138; Nr 18, 149—151): Will auch den sog. Deuteroisaias als Mahn- und Warnbuch für die Juden des jesajanischen Zeitalters erweisen. Er nimmt eine kriegsgefangene Diaspora in Babel auch für die Zeit des Isaias an. Die Nennung des Kyros u. a. sollen Schwachgläubige als Glossen betrachten.

Hosenthien, A., Der Prophet Jesaja und unsere jetzige Kriegszeit (Ev. Freiheit 1914 Dez.).

Haggard, A. M., A difficult messianic prophecy (Bs LXXII 154—158): Is 7, 14—16 bezog sich in erster Linie auf die Zeit des Propheten. Trotzdem konnte die Stelle bei Mt auf Christus bezogen werden, weil der göttliche Heiland selbst ihr diese Deutung gegeben hat, und weil עלמה wirklich „Jungfrau“ heifst, was bei בתולה nicht immer der Fall sein müsse. Das Weib des Propheten war seine zweite Gattin und zur Zeit der Prophetie noch „Jungfrau“.

Elhorst, H. J., Jes 8, 1—4 (ZatW XXXV 98—101): E. versteht „mit Menschengriffel“ als = mit gewöhnlicher Schrift, d. h. Schriftzügen in gewöhnlicher Gröfse, obwohl eine grofse Tafel den Namen tragen soll.

Elmslie, W. A. L., and **Skinner, J.**, *Isaiah XL—LXVI.* The Revised Version edited for the use of schools (XXXIII u. 137. Cambridge 1914, Univ. Press. 1 *s* 6 *d*).

Stosch, G., Die Universalität des absoluten Gottes bei Jesaja (Ev. Kz LXXXIX Nr 21—25, 255—258 265—268 278—281 289—294 301—304): Erweist in gemeinverständlicher Weise aus dem 2. Teil des Isaias, dafs der Gottesbegriff des AT ebenso absolut war wie im NT.

Harding, F. C., The oracle against Edom (Isa. 63, 1—6 and 59, 16—17) (JbL XXXIII 213—227): Ändert die Anordnung des Stückes Is 63, 1—6 und weist auf seine Beziehung zu 59, 16 f hin. Die geschichtliche Situation findet H. zwischen Esra 6 und 7.

Colunga, A., La profecía de Jeremias y los años de la cautividad (La Ciencia Tomista 1915 Jan.-Febr.).

Van Bakel, H. A., *Ezechiel's menschenzoon* (NthT IV 36—42): S. oben S. 176.

Aitken, G. S., *The visionary Temple of Ezekiel* (J. B. Archit. 1913, 444 bis 446): Bietet Plan und Aufriſs nach Ez 40—43; 46.

Wilson, R. D., *The book of Daniel and the Canon* (PrthR XIII 352—408): W. wendet sich in dem umfangreichen Artikel gegen die Kritiker, welche Dn in die makkabäische Zeit verlegen und sich dabei hauptsächlich auf die Stellung Dn's im Kanon berufen. W. bestreitet, daſs Dn nicht zu den Propheten gerechnet wurde, daſs der Prophetenkanon vor dem Kanon der Hagiographen abgeschlossen wurde usw. W. geht so gründlich dabei zu Werke, daſs dem kritischen Ansatze keine Möglichkeit mehr bleibt. Freilich scheint er hie und da den Charakter der geschichtlichen Gewiſsheit nicht zu würdigen und alles, wogegen sich ein Einwand erheben läſst, auch schon als widerlegt und unrichtig zu betrachten. Die erschöpfende Zusammenstellung des einschlägigen Materials ist wertvoll, und mit Recht hält W. die späte Ansetzung von Dn noch keineswegs für erwiesen.

Pinches, T. G., *Fresh light on the book of Daniel* (ExpT XXVI 297—299).

Vgl. Jewish (S. 264), Perles S. 269), van Hoonacker (S. 281), Dieulafoy (S. 273f).

3. *Die kleinen Propheten* (allg., Os, Am, Jon, Mich, Nah, Hab, Soph, Zach),

Richter, G., *Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XVIII 3/4: IV u. 199. Gütersloh 1914, Bertelsmann. *M* 5.—): R. ist schon bekannt als Erklärer dunkler Stellen in Job (s. BZ XI 328f). Den Exegeten wird am besten gedient sein durch Hinweis auf die einzelnen Stellen, die R. aufhellen zu können glaubt: Os 2,1ff; 4,4ff 14 15 18f; 5,1f (צפור st. מצפה zu lesen) 7 8; 6,5 7 8f 10ff; 7,4ff 14 16; 8,1f 4ff 7; 9,1ff 8; 10,9f; 12,1 5 11f 13ff; 13,1 6 9 15; 14,8 Joel 2,8 12; 3,5 Am 1,3; 2,13; 3,3—8; 4,3 10 12 13; 5,5ff (auch die bekannten Verse 25f werden textkritisch hergestellt, so daſs sie einen brauchbaren Sinn ergeben); 6,1f 9f; 8,3; 9,1 Abd 5f 7 19ff Jon 4,6 Mich 1,7 11 13 14 15; 2,6f 8; 5,2; 6,5 14; 7,1 2ff 11f Nah 1,1—2, 3; 2,4ff 8 9 14; 3,15 19 Hab 1,8 9 11; 2,4ff 10ff; 3,4 8 14 Soph 2,1ff; 3,10 17ff Agg 2,14 17 19 Zach 1,6; 2,4 12; 3,3 4f 9; 4,7 u. 10; 6,6 9—15; 7,7ff; 9,1 11f; 9,15—10,1; 10,11; 11; 12,10; 14,5 10 18 Mal 2,15; 3,6. Alle exegetischen Mittel, namentlich die textkritischen Grundsätze, werden umsichtig angewendet, um den schwierigen Stellen einen annehmbaren Sinn abzugewinnen. Dabei baut R. auf dem weiter, was die bisherige Exegese schon erreicht hat.

Aalders, G. C., *Het huwelijk van Hosea* (Geref. theol. Tijdschr. 1915 Mai 21—33).

Sandrock, G., *Die Ehe Hoseas* (Kirchl. Z. 1914, 12, 545—556).

Smith, J. M. P., *Note on Hos 4, 2* (AmJTh 1915 Apr. 275f).

Van der Flier, A., *Het proefstuk van „la Bible du Centenaire" en de vereischten voor een volksvertaling van den Bijbel* (Theol. Studiën XXXII [1914] 3/4, 220—244): S. schon oben S. 59. Die „Société biblique de Paris" verspricht zu ihrer Jahrhundertfeier (1918) eine neue französische Bibelübersetzung, und hat als Probe schon 1913 den Propheten Amos herausgegeben. Mit den Prinzipien des Übersetzers ist Van der Flier völlig einverstanden und gibt auch der Arbeit selbst verdientes Lob — nicht aber ohne eingehende Detailkritik. In den Anmerkungen findet er manches, was nach seiner Ansicht in einem exegetisch-kritischen Kommentar besser am Platze wäre. So der Hinweis auf Glossen. Die zwei Einleitungen (in die Propheten — und in Amos) stehen nicht auf der Höhe der heutigen Wissenschaft. Sie verkennen das Eintreten der älteren Propheten für die sittlichen Forderungen Jahwes und lassen anderseits die späteren eine kultusfeindliche Moral predigen. Man spürt hier auch nicht den prophetischen Enthusiasmus, die begeisterte Liebe zu Jahwe und den flammenden Zorn gegen die Sünde. Und „wer diesen Wellen-

schlag einer bewegten Seele nicht spürt", sagt Grefsmann, „wird die Propheten niemals gerecht beurteilen". Am Ende folgen praktische Anweisungen für Bibelübersetzer. Van Kasteren.

Moffatt, J., *Literary illustrations of Amos* (Exp 1915 März).

Daiches, S., *Amos III. 3—8* (ExpT XXVI 237).

Maclagan, P. J., *Amos IX. 3* (ExpT XXVI 237).

Der Prophet *Jonas* (Lehre u. Wehre 1915 Apr. Mai).

Macloskie, G., *How to test the story of Jonah* (Bs LXXII 334—338): Verteidigt seine Ansicht, dafs Jonas im Bauche des Walfisches leben und aus ihm entrinnen konnte.

Blackwood, A. W., *Social message of Micah* (Union Seminary Magazine 1914 Okt).

Cassuto, U., *Questioncelle bibliche: la patria del profeta Nahum* (Giorn. d. Soc. Asiatica Italiana XXVI 2).

Burkitt, F. C., *Psalm of Habakkuk* (JthSt XVI 62—66).

Snijman, P. C., *De profetie van Zefanja.* Academisch Proefschrift (XI u. 226. Rotterdam 1913, de Vries): Amsterdamer Dissertation. S. datiert Soph in die letzten Jahre des Josias. Die Echtheit hält er für den ganzen Umfang des Buches aufrecht. S. 47—226 enthalten die Exegese des Textes (nach ThLz XL 9, 195f).

Van Hoonacker, A., *Zech. I, 8, 10ff and the Dul-azag of the Babylonians* (JthSt XVI 250—252).

ζ) Die Apokryphen.

Hunkin, J. W., *Testaments of the Twelve Patriarchs* (JthSt XVI 80—97).

Bouquet, A. C., *Why is the book of Enoch so important?* (Interpreter 1915 Jan.).

Mingana, *Quelques notes sur les Odes de Salomon* (ZntW XV 234—253).

Smith, P., *Disciples of John and Odes of Solomon* (Monist 1915 Apr.).

Headlam, A. C., *The Ezra Apocalypse* (Church Quarterly Rev. 1915 Jan.).

München, September 1915. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Commissio Pontificia de re biblica: *De Parousia seu de secundo adventu Domini nostri Iesu Christi in Epistolis Sancti Pauli Apostoli.*

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de re biblica ita respondendum decrevit.

I. Utrum ad solvendas difficultates, quae in epistolis s. Pauli aliorumque Apostolorum occurrunt, ubi de „Parousia", ut aiunt, seu de secundo adventu Domini nostri Iesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? — Resp. Negative.

II. Utrum, prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia s. Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia Sacrarum Scripturarum, quo omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto, perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli, in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat, Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis Parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? — Resp. Affirmative.

III. Utrum, attenta locutione graeca ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, perpensa quoque expositione Patrum, imprimis s. Ioannis Chrysostomi,

tum in patrio idiomate tum in epistolis Paulinis versatissimi, liceat tamquam longius petitam et solido fundamento destitutam reiicere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saeculi XVI retentam), quae verba s. Pauli in cap. IV epist. I ad Thessalonicenses vv. 15—17 explicat quin ullo modo involvat affirmationem Parousiae tam proximae ut Apostolus se ipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo? — Resp. Negative.

18. Iunii 1915. (Acta Ap. Sedis n. 12, 20. Iulii 1915).

Durch den Brand der Bibliothek in Löwen ist auch eine der wertvollsten **Hss der Dresdener Bibliothek** zu Grunde gegangen, die eine tschechische Bibelübersetzung aus dem Anfang des 13. Jahrh. enthielt. Sie war nach Löwen verliehen worden (nach Münch. Neueste Nachrichten 1915 Nr 236).

Das Trierer Unternehmen zur **Verbreitung der Hl. Schrift** hat auf einen Bericht des Bischofs von Trier vom Hl. Vater unter dem 15. Juni 1915 lobende Anerkennung erhalten (nach Köln. Volkszeitung 1915 Nr 683).

Ausgrabungen. Prof. E. Sellin in Kiel hat Probegrabungen an dem Hügel von Balata bei Nablus vorgenommen und dabei eine gewaltige altkanaanitische Festungsmauer entdeckt, innerhalb deren noch eine zweite, innere Stadtmauer lief. Es kann sich nur um das alte Sichem handeln (nach Bayer. Kurier 1914 Nr 185).

Vorträge. In der religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin hielt O. Eifsfeldt am 27. April l. J. einen Vortrag über Erstlinge und Zehnten im israelitisch-jüdischen Kultus. Gegen die herrschende atl Wissenschaft vertritt E. die Ansicht, dafs die Zehntabgabe schon in der ältesten jehovistischen Gesetzgebung bekannt gewesen sei (vgl. Ex 34, 26 = 23, 19; 22, 28) und dafs Dt sie als bestehend voraussetze und sie nur nach Jerusalem verlege (nach DLz XXXVI Nr 21, 1071). — Ebendort sprach Grefsmann am 18. Mai l. J. über die amoritisch-phönikische Religion (nach DLz XXXVI Nr 23, 1179ff).

Preisaufgabe: Die theol. Fakultät der Univ. Greifswald hat für 1915/16 folgende Preisaufgabe gestellt: Zeitalter und Kulturbild in den drei Spruchgruppen Prv 1—9; 10—24; 25—31.

Personalien: † T. K. Cheyne, englischer Kritiker des AT; A. Thumb, o. Prof. der indogermanischen Sprachwissenschaft an der Universität Strafsburg. — W. Baumgarten in Zürich ist als Lektor für Hebräisch an die Univ. Marburg berufen worden.

Der Regenbogen als Zeichen des Bundes.

Von Prof. Dr A. Pavlica in Görz.

Bei der Erklärung der Stelle Gn 9, 12 ff, worin Moses uns vom Regenbogen als Zeichen des Bundes berichtet, begnügen sich die Exegeten nur die Frage abzufertigen, ob der Regenbogen erst nach der Sündflut eingetreten sei, oder ob schon vorher die physischen Bedingungen seiner Entstehung vorhanden gewesen seien. So schreibt darüber Fr. v. Hummelauer S. J. in seinem Commentarius in Genesin: „Iris iam ante diluvium fuerat, sed elevatur in signum memoriale (Iac. Edess.); durante diluvio nulla fuerat Iris ob aëris opacitatem (Proc.)." H. Zschokke äußert sich diesbezüglich folgendermafsen: „Posuit Deus in nubibus iridem versicolorem tamquam symbolum clementiae (Apc 4, 3; 10, 1) in signum diluvii deinceps prohibendi, pacis, reconciliationis et foederis sui universalis, ad quod significandum iris, utpote super totum coelum expansa, erat aptissima. Nonnulli putant, iridem ante diluvium non extitisse ob defectum pluviae (? Gn 2, 5, 6), alii credunt, eam quidem ante diluvium apparuisse, sed tantum ut signum naturale nubium roridarum, ast in momento illo in memoratum signum supernaturale a Deo institutum fuisse." Desgleichen sagt A. Tappehorn in seiner Erklärung der Genesis: „Zugleich gibt Gott ein Bundeszeichen (vgl. 17, 11), durch welches der Mensch an den von Gott errichteten Bund und eben damit an seine Verpflichtung gegen Gott erinnert und zum Vertrauen auf Gott erweckt werden soll ... Ob der Regenbogen erst nach der Sündflut eingetreten sei, oder ob schon vorher die physischen Bedingungen seiner Entstehung vorhanden gewesen seien, und Gott denselben dann später zum Bundes-

zeichen bestimmt habe, geht nicht mit Klarheit aus der Heiligen Schrift hervor, und es sind daher die Interpreten darüber verschiedener Meinung."

So bleiben auch andere Exegeten ausschliefslich bei dieser Erklärung. Es scheint aber doch in Gn 9, 12 ff ein tieferer Sinn ausgedrückt zu sein. Die Stelle lautet wörtlich übersetzt: „12. Gott sprach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und euch errichte und zwischen jeder lebenden Seele, die bei euch ist, auf ewige Geschlechter. 13. Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt, und er wird ein Zeichen des Bundes sein zwischen mir und der Erde. 14. Wenn ich mit Wolken die Erde überziehen werde, wird der Bogen erscheinen in den Wolken, 15. und ich werde gedenken meines Bundes zwischen mir und euch und zwischen jeder lebenden Seele, die das Fleisch belebt, und es werden nicht Gewässer kommen, um zu vertilgen alles Fleisch. 16. Der Bogen wird in den Wolken erscheinen, und ich werde ihn sehen und gedenken des ewigen Bundes zwischen Gott und zwischen jeder lebenden Seele, die das Fleisch belebt, so auf Erden ist. 17. Und Gott sprach zu Noe: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allem Fleische auf Erden abgeschlossen habe."

Offenbar ist hier nach dem Wortlaute nicht die Rede von einer neuen Erscheinung des Regenbogens, sondern es handelt sich um ein festes und ewiges Zeichen des Bundes, der ewig und unerschütterlich sein sollte. Es hätte ebenso lauten können: Meine Sonne, meinen Mond, meine Sterne habe ich am Himmel befestiget, und sie werden ein Zeichen meines Bundes sein! Es wird aber hier der Regenbogen erwähnt, weil die physischen Bedingungen seiner Entstehung eben beim Regnen vorhanden sind. Dieser Stelle könnte an die Seite gestellt werden Ps 89, 36 ff: „Einmal schwur ich bei meiner Heiligkeit — wahrlich, ich werde David nicht lügen: Sein Same soll ewig sein und sein Thron wie die Sonne vor meinen Augen, wie der Mond, feststehend in Ewigkeit, und treuer Zeuge am Himmel";

desgleichen Ps 72, 5 u. 17: „Es werden dich (Messias) verehren, solange die Sonne und der Mond währet von Geschlecht zu Geschlecht . . . Sein Name wird fortdauern in Ewigkeit: sein Name wird Sprossen treiben, solange die Sonne währet; alle Völker werden in ihm gesegnet werden und werden ihn verherrlichen."

An diesen Stellen werden die Sonne und der Mond als ewig gedacht. Das gleiche gilt vom Regenbogen. Der tiefere Sinn der angeführten Stelle Gn 9, 12 ff dürfte demnach folgender sein: Fest und ewig, wie der Regenbogen, soll der Bund Gottes sein. „Dies ist das Zeichen des Bundes", d. h. dies ist das Zeichen, welches geeignet ist, meinen ewigen und unerschütterlichen Bund zwischen euch und mir vorzustellen.

Selbstverständlich verwerfen wir dadurch nicht die weiteren Ausführungen der Exegeten, nach welchen der Regenbogen, der ausgespannt über den ganzen Gesichtskreis zwischen Himmel und Erde erscheint, die gnädige Herablassung Gottes zu den Menschen und die Verbindung der Erde mit dem Himmel durch Versöhnung und Gnade auf sehr geeignete Weise veranschaulicht.

פַּחַד יִצְחָק in Gn 31, 42 53.

Von Professor Dr Andreas Eberharter in Salzburg.

Der obige Ausdruck hat in neuester Zeit religionsgeschichtliche Bedeutung erlangt. Man machte nämlich den Versuch, hieraus den Beweis zu liefern, daſs Isaak ursprünglich eine kanaanitische Gottheit gewesen sei. Nach E. Meyer[1] soll der „Schrecken Isaaks" der Name des Gottes von Beerseba sein. Dasselbe behauptet W. Stärk[2], indem er darauf hinweist, daſs פַּחַד bei Zusammensetzungen mit einem folgenden Genitiv in der älteren Sprache stets die Ursache oder den Urheber der Furcht bzw. des Schreckens bezeichnet.

Die folgende Untersuchung hat sich demnach zunächst auf das Vorkommen dieses Wortes in Verbindung mit einem folgenden Genitiv zu erstrecken, um festzustellen, ob derselbe stets die Ursache bzw. den Urheber, welcher den Schrecken verbreitet, bezeichnet. Ferner wird zu erörtern sein, ob die Stellen Gn 31, 42 53 in dem Sinne aufgefaſst werden müssen, daſs Isaak es ist, welcher den Schrecken verbreitet. Endlich soll die Form des Gottesnamens in Betracht gezogen werden.

Um der Besprechung des ersten Punktes Übersichtlichkeit zu geben, bieten wir die Stellen mit dem gleichen Genitiv unmittelbar hintereinander und fügen zugleich auch die Suffixe an, die sich auf die vorausgehenden Nominalgenitive beziehen. Danach stellt sich das Verzeichnis der Stellen, wo פחד mit folgendem Genitiv vorkommt, folgendermaſsen dar:

---

[1] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Mit Beiträgen von B. Luther, Halle 1906, 255.

[2] Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des AT, Berlin 1899, I 59 f.

פַּחַד יְהוָה 1 Sm 11, 7 Is 2, 10 19 21 2 Chr 14, 13; 17, 10; 19, 7.
פַּחַד אֱלֹהִים Ps 36, 2 2 Chr 20, 29.
פַּחְדְּךָ Ps 119, 120.
פַּחְדּוֹ Job 13, 11[b].
פַּחַד אֹיֵב Ps 64, 2[b].
פַּחַד יְהוּדִים Est 8, 17.
פַּחְדָּם Est 9, 2.
פַּחַד מָרְדְּכַי Est 9, 3.
פַּחְדְּךָ Dt 2, 25 (Furcht vor Israel).
פַּחְדְּכֶם Dt 11, 25 (Furcht vor den Israeliten) Ps 105, 38.
פַּחְדּוֹ 1 Chr 14, 17 (Furcht vor David).
פַּחַד רָעָה Prv 1, 33.
פַּחַד לָיְלָה Ps 91, 5.
פַּחַד בַּלֵּילוֹת Ct 3, 8[b].
פַּחַד לְבָבְךָ Dt 28, 67.
פַּחְדְּכֶם Prv 1, 26f.

Aus dem Verzeichnis der Stellen, an welchen פַּחַד mit folgendem Genitiv vorkommt, ergibt sich mit unumstöfslicher Gewifsheit, dafs von einem öfteren Vorkommen des Wortes פחד in der älteren Sprache, wenn wir im Sinne der modernen atl Kritik sprechen, überhaupt nicht die Rede sein kann; ferner, dafs der dem Worte פַּחַד folgende Genitiv mit Ausnahme von drei Fällen, nämlich: Dt 28, 67 Prv 1, 26f, stets den genitivus objectivus, d. h. die Ursache bzw. den Urheber, welcher den Schrecken verbreitet, bezeichnet; endlich, dafs die Ursache des Schreckens nicht eine Gottheit bezeichnen mufs; denn als Schrecken verbreitend werden auch bezeichnet: die Feinde, die Israeliten, die Juden, David, Mardochäus, das Unheil und die Nacht. Hiermit ist der Beweis erbracht, dafs, wenn Gn 31, 42 53 vom Schrecken, den Isaak verbreitet, die Rede sein soll, daraus noch keineswegs gefolgert werden darf, dafs Isaak eine Gottheit war. Damit stehen wir beim zweiten Punkte unserer Untersuchung.

Die Frage ist kurz folgende: Kann aus dem Ausdruck פַּחַד יִצְחָק Gn 31, 42 53 erwiesen werden, dafs Isaak eine Gottheit war bzw. als solche betrachtet wurde? Wir wollen die

beiden Stellen im einzelnen untersuchen. Gn 31, 42 steht in folgendem Zusammenhang: Jakob hatte das Haus seines Schwiegervaters und Oheims heimlich verlassen und befand sich auf dem Wege nach Kanaan. Als Laban davon erfuhr, jagte er ihm nach und holte ihn auf dem Gebirge Gil'ad ein. Auf die Vorwürfe, welche ihm sein Schwiegervater machte, antwortete Jakob ziemlich gereizt Gn 31, 42: „Wenn der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks nicht mit mir gewesen wären, so hättest du mich jetzt leer ziehen lassen; so aber hat Gott auf meine Mühsal und meiner Hände Arbeit herabgesehen und sein Urteil gesprochen in der vorausgehenden Nacht.“ Laban hatte nämlich in der letzten Nacht, bevor er Jakob einholte, eine Erscheinung, in welcher Gott ihm verbot, Jakob irgend ein Leid zuzufügen (Gn 31, 29). Wenn man nun den Satz Gn 31, 42 ohne Voreingenommenheit liest, so ist der Sinn kein anderer als der: Der Gott meines Vaters, welcher der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks ist, hat es verhindert, dafs ich aller irdischen Güter bar hätte nach Kanaan zurückkehren müssen. Die Auffassung des Ausdrucks „Schrecken Isaaks“ in dem Sinne, dafs Isaak es ist, welcher den Schrecken einflöfst, führt nach dem syntaktischen Verhältnis der beiden vorausgehenden Genitive zu einer ganz widersinnigen Erklärung der Stelle.

Ebenso wird Gn 31, 53 aus dem Zusammenhang losgelöst, um einen Beweis für den göttlichen Charakter Isaaks zu gewinnen. Im nämlichen Verse gehen die Worte Labans voraus: „Der Gott Abrahams und der Gott Nachors soll richten zwischen uns.“ Darauf heifst es: „Und Jakob schwor bei dem Schrecken seines Vaters Isaak.“ Abgesehen davon, dafs Jakob Isaak hier seinen Vater nennt, was wohl kaum wahrscheinlich wäre, wenn er ihn für den schreckenerregenden Gott gehalten hätte, der nur euphemistisch lächelt, so ist der natürliche Sinn der Stelle der, dafs er beim Gotte Abrahams und Nachors schwört, den Isaak fürchtet. Laban verlangte den Schwur beim Gott Abrahams und dem Gott Nachors, Jakob leistete ihn beim Schrecken Isaaks, seines Vaters. Wenn dieser Eid

bei einem anderen Numen als beim Gotte Abrahams und Nachors geleistet worden wäre, würde sich Laban kaum zufrieden gegeben haben. Allein Laban hatte nichts dagegen einzuwenden, ihm war der Schrecken Isaaks ebenso bekannt wie der Gott Abrahams und Nachors, d. h. er hielt den Schrecken Isaaks für identisch mit dem Gott Abrahams und Nachors. Nach der Darbringung eines Opfers von seiten Jakobs und einem gemeinsamen Mahl blieben Jakob und Laban diese Nacht noch beisammen, dann machte sich Laban auf und kehrte in seine Heimat zurück (Gn 31, 54; 32, 1). Hieraus ergibt sich, dafs aus Gn 31, 42 53 nicht bewiesen werden kann, dafs es je eine Gottheit mit dem Namen Isaak gegeben hat. Dem könnte aber entgegengehalten werden, dafs der Gottesname ja nicht Isaak, sondern „Schrecken Isaaks" gelautet hat. Damit stehen wir beim dritten Punkte unserer Untersuchung.

Ein Gottesname פַּחַד יִצְחָק existiert bis jetzt in der ganzen semitischen Welt nicht, aufser man nimmt dafür Gn 31, 42 53 in Anspruch. An diesen Stellen kann es aber kein Gottesname sein, wie wir soeben gezeigt haben. Ferner steht die Form des Gottesnamens bis nun ohne Analogie da. Nach der Form der zusammengesetzten hebräischen Gottesnamen müfste er יִצְחָק פַּחַד heifsen. Endlich ist doch auffallend, dafs die nämliche Gottheit in der Genesis bald Isaak bald פַּחַד יִצְחָק genannt wird. Eine Kurzform Isaak für פַּחַד יִצְחָק bildet ohne Zweifel eine literarische Neuheit.

Die Versuche, Isaak ins Pantheon zu versetzen, gehen von unbewiesenen Voraussetzungen aus, leiden am Mangel methodischer Forschung; daher bleiben sie, was sie sind: Versuche.

Spuren uralter textkritischer Noten im MT des Psalters.

Von Pfarrer Nikolaus Hellebronth in Gyöngyöstarján (Ungarn).

Bei genauer Prüfung einiger Stellen des hebräischen Psalters bin ich zur Überzeugung gelangt, dafs man, um dieselben genügend erklären zu können, die Annahme gelten lassen mufs, dafs sich hie und da im MT alte textkritische Noten aus Mifsverständnis eingebürgert haben, und solche sind eben die in Rede stehenden Stellen.

Was das Resultat folgender Erörterungen der betreffenden Stellen — deren zwei ich kurz vorher in BZ XI 365ff zu erläutern versucht habe — anbelangt, will ich natürlich das alte ‚valeat quantum valere potest' seines ganzen Rechtes waltend wissen. Die Anwesenheit mifsverstandener textkritischer Bemerkungen im MT der kleinen Propheten hat schon Riefsler in seinem „Zwölfprophetenbuche" wahrscheinlich gemacht; ob ähnliche auch im Psaltertext vorhanden sind, mögen diejenigen beurteilen, welche nicht schon aus aprioristischen Gründen eine solche Annahme ablehnen zu müssen glauben.

Der Untersuchung fraglicher Stellen müssen hier einige kurze Bemerkungen, den althebräischen Rhythmus betreffend, vorausgeschickt werden, welche bei Rekonstruktion des Textes poetischer Stücke — insbesondere bei Ausscheidung von Glossen — unmöglich können aufser acht gelassen werden.

Zuerst mufs ich gestehen, dafs keines der verschiedenen metrischen Systeme, welche die Anwendung eines eigentlichen Metrums in dichterischen Teilen des AT (bestimmte Zahl der Hebungen usw.) beweisen sollten, mich befriedigt hat. Auch

die neueren und neuesten diesbezüglichen Versuche müssen als verfehlt bezeichnet werden und berechtigen uns auch zu keiner begründeten Hoffnung, dafs die Existenz eines Metrums in engerem Sinne irgendwann in der Zukunft sollte erwiesen werden.

Die meisten Psalmen sind in Strophen von [nicht immer] gleicher Verszahl geteilt, welche einen in sich geschlossenen, abgerundeten Gedankenkreis vorstellen.

Die Strophe ist aus Versen, nicht aus Zeilen zusammengesetzt. Selbständige, unabhängige Zeilen kommen niemals vor; sie sind nur integrierende Teile des Verses = Halbverse.

Die einzelnen Verse, welche selbst immer einen relativ vollständigen Gedanken ausdrücken, zerfallen in zwei oder seltener in drei Zeilen.

Neben Distichen und Tristichen finden wir in den Psalmen ziemlich oft auch den Ḳinavers Buddes angewendet.

Die Zeilen wiederum sind durch eine logische (nicht metrische) Diärese in zwei Glieder, in Halbzeilen geteilt. Das Fehlen der Diärese innerhalb der Zeile ist ein ziemlich sicheres Merkmal der Textkorruption.

Die Zahl der Hebungen in Versen, Zeilen oder Halbzeilen ist m. E. in textkritischer Hinsicht von gar keinem Belang. Oder sagen wir nach dem Obigen: Die metrischen Gesetze, d. h. jene strengeren Regeln, welche die Beschaffenheit der althebräischen Versarten, die Zahl, Abwechslung usw. der Hebungen und Senkungen bestimmten — wenn solche Gesetze überhaupt existierten —, lassen sich nicht mehr ermitteln.

Das Paseḳ ist sicher ein Zeichen für Textkorruption, Varianten und dergleichen, überhaupt dafür, dafs der Text nicht ganz in Ordnung ist. Nur ist es ihm wie dem Selā ergangen: durch die ‚oscitantia librariorum' wurde es hie und da von seinem eigentlichen Platze verschoben.

Die angeführten wenigen, einfachen rhythmischen Regeln finden sich an allen kritisch gesicherten Teilen des Psalters bewährt.

I.

1. Es gäbe Material genug für ein selbständiges Studium, wenn man alle Versuche, das וגילו ברעדה und נשקו בר Ps 2, 11 12 zu erläutern, sammeln und würdigen wollte. Ich glaube, daſs die Schwierigkeit am leichtesten und besten durch Annahme einer hier sich versteckt haltenden textkritischen Note gelöst wird. Die ursprüngliche Gestalt dieser Strophe war nach meiner Ansicht die folgende[1]:

10 ועתה מלכים השכילו	הוסרו שפטי ארץ:
11a עבדו את־יהוה ביראה	12b פן־יאנף | ותאבדו: דרך
11b וגילו ברעדה	12a נשקו בר
כי־יבער כמעט אפו	אשרי כל־חוסי בו:

Die auch zeitlich erstere Glosse, eigentlich wohl וגליו׳ ברעדה (= ובגליון), ist eine wahrscheinlich zwischen den Zeilen über ביראה angebrachte textkritische Note und will sagen: „Am Rande steht [als Variante zu ביראה] ברעדה!“ Als nun diese Glosse (וגליו׳) nicht aufgelöst und miſsverstanden, mit Metathesis als וגילו) später in den Text aufgenommen wurde und die so entstandene Lesart: „frohlocket mit Zittern!“ dem zweiten Glossator erklärungsbedürftig erschien, bemerkte er dazu am Rande seines Exemplars mit בר׳ (= ברעדה) als Stichwort: נשקו בר׳, d. h. „huldiget [fügt euch] mit Zittern!“ Es ist also eine erklärende Glosse zu וגילו ברעדה und wurde später selbst dem Texte beigefügt.

Die zwei Zeilen des letzten Verses hängen streng zusammen als Vor- und Nachsatz: wann Gott zürnt, sind nur diejenigen glücklich, d. h. in Sicherheit, welche bei ihm Schutz nehmen. So richtig LXX und Vulg.: ὅταν ἐκκαυθῇ cum exarserit. כי ist also hier nicht kausal, sondern temporal zu fassen.

2. V. 7—11 des Ps 40 sind m. E. als Fragment aus einem anderen Gedichte (eine Strophe von 6 Distichen) in den eigent-

---

[1] Die nach meiner Anschauung nicht ursprünglichen Teile sind mit kleineren Buchstaben gedruckt. Um die Pasekstriche des MT augenscheinlich zu machen, bezeichne ich die Diärese statt mit einem vertikalen Striche mit einem Punkt über der letzten betonten Silbe der Halbzeile.

lichen Ps 40 hineingearbeitet worden. Inhalt und Rhythmus lassen darüber keinen Zweifel obwalten. Diese Strophe sollte lauten:

7 זבח ומנחה | לא חפצת   אז נ[תת]י [פ]רי[ם] ל[ך]:
עולה וחטאה לא שאלת   8a אז אמרתי הנה [ה]באתי:
8b במגלת ספר כתוב עלי
9 לעשות רצונך אלהי חפצתי וגו'

Die Versuche von Schlögl und Stade (Die poetische Form von Ps 40, in Bezold, Orient. Studien II 632—637), die Disticha dieser Strophe in Fünfheber resp. Ḳinaverse zu verwandeln, sind nicht gelungen.

Wer die wunderschönen Erklärungen der Zeile 8ᵇ במגלת ספר כתוב עלי bei den, besonders älteren, Exegeten gelesen und sich daran ergötzt hat, wird freilich nicht ohne ein gewisses Unbehagen die Vermutung ausgesprochen hören, daſs diese Zeile eigentlich eine prosaische textkritische Note sein soll, welche falsch aufgelöst und miſsverstanden vom Rande in den Text hineingeraten ist.

In V. 6 des Psalmes lesen wir: ומחשבתיך אלינו (in LXX fehlt אלינו), wo, da der Psalmist sonst im ganzen Gedichte in erster Person Sing. redet (auch אתה V. 6ᵇ soll אתי, nicht אתנו heiſsen), אלינו schwerlich die richtige Lesart sein kann. Daſs wenigstens eine Variante dazu bestanden hat, zeigt unsere Glosse, welche ursprünglich, wie mir scheint, in solcher Form existierte: בגל' ספר כתוב עלי (= בגליון), d. h. „Am Rande des Buches steht geschrieben עלי [anstatt אלינו]!"

Es wäre ganz unpassend, gegen diese Deutung das Zitat Hebr 10, 5ff ins Feld führen zu wollen[1]. Auch ist nicht zu übersehen, daſs Hebr 10, 8 9, wo doch der Schwerpunkt der Beweisführung liegt, gerade die zwei in textkritischer Hinsicht sehr bedenklichen Stellen V. 7ᵇ אזנים כרית לי und 8ᵇ במגלת ס' כ' עלי einfach weggelassen sind.

---

[1] Über den textkrit. Wert atl Zitate im NT siehe Pesch, De inspir. S. Script. p. 544, und Peters, Die grundsätzl. Stellung d. kath. Kirche zur Bibelforsch. S. 25f.

3. Ps 65, 2—9 bildet ein selbständiges, in Ḳinaversen abgefaſstes Lied. V. 8 lautet aber im MT:

משבית | שאון ימים שאון גליהם והמון לאמים׃

Auf den ersten Blick sieht man, daſs der Vers korrupt ist und שאון גליהם unmöglich ursprünglicher Bestandteil desselben sein kann. Nach Schlögl ist das zweite שאון im MT Stichwort für גליהם, Randglosse zu ימים. Ich denke mir die Sache anders. Ich vermute nämlich, daſs diese Glosse mit שאון als Stichwort = שאון' גלי' המ' (d. h. שאון' בגליון המון) eigentlich sagen will: „Statt שאון steht am Rande [als Variante] המון!“ Vgl. Jer 10, 13; 51, 16. Der Glossator hat am Rande seiner Vorlage die alte Variante המון zu שאון aufgezeichnet gefunden und diesen Umstand in seiner Abschrift am Rande mit Stichwort, in abgekürzter Form notiert; der spätere Abschreiber aber hat, wie öfters geschehen ist, diese Note nicht aufgelöst und miſsverstanden, indem er aus den zwei Wörtern גלי' und המ' ein Wort: גליהם bildete.

II.

4. Die vier ersten Verse des Ps 14 sind regelmäſsige Ḳinaverse. Der fünfte aber (V. 3 des MT) bietet in seiner heutigen Gestalt ein Distichon dar:

הכל ס֗ר יחדו נאלחו אין עשה־ט֗וב אין גם אחד׃

Ich vermute, daſs in הכל סר (Ps 53, 4 כלו סג) eine nicht aufgelöste textkritische Note steckt: הכל סג֗ור, d. h. „Das Ganze ist eingeschlossen“, womit der Glossator anzeigt, daſs in seiner Vorlage eine gröſsere Partie des Textbestandes als nicht ursprünglich mit Klammern eingeschlossen ist. Oder es kann die Abkürzung ס֗ר (סג') auch als Imperativ aufgefaſst werden: „Das Ganze schlieſse ein!“

Daſs dieser Vorschrift auch Folge geleistet wurde, zeigt der MT; denn die Bemerkung des Glossators kann sich nur auf die in V. 4 der LXX (Cod. B) noch erhaltene, aus verschiedenen Psalmstellen und Is 59, 7 8 komponierte Charakterisierung des Gottlosen beziehen, welche im MT fehlt. Und damit wäre auch die Frage beantwortet: ob dieser Zusatz der

LXX wirklich aus dem Römerbrief (3, 13 ff) stammt, von christlicher Hand in LXX eingetragen, wie allgemein angenommen wird, oder auf eine hebräische Vorlage zurückgeht. Ist obige Deutung des הכל סר richtig, so kann nur letzteres behauptet werden.

5. In der Bedeutung „einklammern“ ist auch das Verbum חסם Ps 89, 9 eigentlich angewendet, aber mifsverstanden. Der Vers, so wie er im MT aufbewahrt ist, kann rhythmisch unmöglich bestehen:

יהוה | אלהי צבאות מי כמוך חסין | יה | אמונתך סביבותיך׃

חסין יה ist Glosse, und zwar textkritische Glosse. Der Glossator, welcher das wohl ursprüngliche, aber einmal durch אלהי ersetzte יהוה in seinem Exemplare neben dem substituierten אלהי vorgefunden hatte (vgl. Ps 59, 6; 68, 19; 80, 5 20; 84, 9), wollte durch diese Note vorschreiben, dafs das Wort יהוה als schon überflüssig mit Klammern einzuschliefsen sei. Wahrscheinlich wurde diese Bemerkung am Rande abgekürzt = חס׳ יה׳ (חסם יהוה) geschrieben: „Klammere ein [das Wort] יהוה!“

6. Es unterliegt auch keinem Zweifel, dafs אדני Ps 86, 12 nur eine Korrektur für יהוה ist, vgl. V. 3 und 5, wo noch viele Hss und ältere Drucke (vgl. Ginsburgs Ausgabe des MT) das frühere יהוה beibehalten haben; so wahrscheinlich auch das Exemplar unseres Glossators, welchem dann das יהוה — ganz so wie oben Ps 89, 9 — neben dem schon früher substituierten אלהי überflüssig erschien.

Auf die Entfernung des יהוה (אדני) aus V. 12 bezieht sich תחתיה in V. 13, welches Wort gemeiniglich als Adjektiv in femininer Form zu שאול betrachtet wird; vgl. Dt 32, 22, wo die richtigere Form תחתית gelesen wird. Es mufs zugegeben werden, dafs der Text sonst keine Schwierigkeit bietet. Jedoch ich nehme nach Riefsler (zu Hab 3, 7) תחת als Jussiv von חתה an, so dafs תחתיה (= תחת יה׳) als eine textkritische Randbemerkung zu V. 12 in der Bedeutung: „Tilge [das Wort] יהוה!“ anzusehen sei.

7. Die mittlere Strophe von Ps 28 zählt im MT fünf Kinaverse, die erste und dritte nur vier. Es liegt also der Ver-

dacht nahe, daſs ein Vers dort überschüssig ist; in Syr. fehlt wirklich V. 4^{cd}. Schlögl scheidet V. 5 aus. Für uns hat nur die in der Luft hängende Zeile 5^{c} יהרסם ולא יבנם Interesse.

Zuerst ist aus LXX (καθελεῖς . . . οἰκοδομήσεις) ersichtlich, daſs dieser Zusatz eigentlich 'תה' ולא תב heiſsen soll. Lesen wir nun תְּבִנֵם (Jussiv Ḳal oder Hiph. von בין) statt תִּבְנֵם, dann erhalten wir einen Text, welcher als textkritische Note in Bezug auf das Plus der mittleren Strophe vorschreibt: „Tilge [zerstöre][1] sie und laſs sie auſser acht!“ oder (תבנם als Hiph. aufgefaſst) „lege sie nicht aus“, „lehre sie nicht!“ Aus dieser Note hat dann ein Späterer nach Jer 24, 6; 42, 10; 45, 4 den heutigen Text gebildet.

III.

8. Ein sehr interessanter Fall ist Ps 72, 16 zu beobachten. Ich lese die zwei ersten Verse der letzten Strophe dieses Psalmes so:

16 יהי [כ]ס[אֹו] בר | בארץ [כ]ראש הרים ירּ[וֹם] שׁ[בתו] כלבנון:
. . . פריו . . . ויצִיצו מעיר כעשב הארץ:

Quelle und Hauptgrund des im Texte dieser zwei Verse heute bestehenden Wirrwarrs wird wohl in dem kleinen Schreibfehler in בראש (Vertauschung des ursprünglichen כ mit ב) zu suchen sein. Der Glossator nämlich, welcher in seiner Vorlage schon בראש las, bemerkte am Rande seines Exemplars mit בראש als Stichwort: 'בר' בארץ, vgl. Ps 46, 9. Wer die Natur und Beschaffenheit der im MT befindlichen zahlreichen Glossen genau studiert hat, wird sich in dieser Annahme nicht beunruhigen lassen durch eine etwaige Frage: was den Glossator dazu veranlaſst hätte, zu dem durchweg verständlichen בראש הרים die nichtssagende Glosse בארץ an den Rand zu setzen. Solche überflüssig scheinenden Bemerkungen kommen ja ziemlich häufig vor.

[1] Durch Annahme der auch sonst häufig vorkommenden Vertauschung der Buchstaben ה und ח wäre vielleicht תחרסם statt 'תה' zu lesen, und mit dem arabischen Verbum خَرَشَ oder حَرَشَ zu kombinieren in der Bedeutung: „Kratze sie weg!“

Dann folgte der schon bekannte Prozefs: der spätere Abschreiber fügte diese Randnote (das Stichwort 'בר unaufgelöst) dem Texte bei; und in Hinsicht auf בר (in der Bedeutung ‚Getreide', ‚Korn' genommen) korrigierte er das vielleicht nicht gut lesbare Wort כסאו in פסת (Ausbreitung, Fülle?).

Nun wurde die so gewonnene, dem ursprünglichen Texte ganz fremde Idee weiter fortgeführt. Im zweiten Halbverse stand nämlich, wie ich vermute, das zu כסאו parallele Wort שבתו (zum Gedanken vgl. Abd 3), woraus im heutigen Texte nur der eine Buchstabe ש geblieben ist; vor diesem Worte aber das Verbum ירום oder ירם (vielleicht abgekürzt als 'יר geschrieben), welches dann fälschlicherweise mit ע statt ם gelesen und mit dem ש des שבתו verbunden, als ירעש, das folgende פריו (eigentlich dem folgenden Verse angehörend; hier „seine Leibesfrucht", vgl. Ps 21, 11) als Subjekt zu sich gezogen hat. ירום ist noch in LXX und Vulg. erhalten: ὑπεραρθήσεται superextolletur. Ob das Verschwinden der übrigen Buchstaben des שבתו und der Umtausch des ם mit ע in ירם (wie auch die schon erwähnte Umwandlung des כסאו in פסת) eine Folge der nicht aufgelösten eventuell falsch verstandenen Abkürzungen ist oder die Züge dieser Wörter irgendwie (durch Zerfliefsen der Tinte usw.) verblafst waren, läfst sich natürlich nicht mehr entscheiden. Das übrige aus der Zeile 16[c] ist verloren gegangen. Der Sinn dieser zwei Verse wäre demnach:

Sein Thron wird gleichen dem Gipfel der Berge,
 Sein Wohnsitz wird sich erheben wie der Libanon;
Seine Leibesfrucht . . . .
 Und werden blühen wie das Kraut der Erde.

Wie man sieht, pafst all dies entschieden besser zu dem ganzen Gedankengange des Dichters als die mit ‚Getreide', ‚Gerste' usw. operierenden gewöhnlichen Erklärungen. Und ich glaube, es gibt Fälle, wo die auf der bekannten Regel der Hermeneutik fufsende Beweisführung: Diese Lesart ist leichter als die andere, ergo ohne weiteres falsch; die andere, schwierigere, aber eo ipso ursprünglich — nicht angewendet werden kann.

Wie dem auch sei: so viel ist durch das Zeugnis der LXX aufser Zweifel gesetzt, das zu ירעש einst die wahrscheinlich richtigere Lesart ירום oder ירם existierte. Und diese Tatsache zeigt uns den Weg zum richtigen Verständnis des rätselhaften מעיר in V. 16[d], mit welchem auch die neuere Exegese nichts anzufangen weifs. Es ist sicher eine verstellte textkritische Randnote zu ירע' oder יר' in V. 16[c], welche ursprünglich etwa so ausgeschaut hat: יר' מׄעׄ, d. h. „יר' ist mit ם und nicht mit ע zu lesen".

9. Ähnlicher Natur ist die textkorrigierende Note zu Ps 32, 6. Die zweite Zeile dieses Verses sollte ursprünglich heifsen:

לעת מצוֹר לשטף מים רבים׃

Da der Glossator in seinem Exemplar die unrichtige Lesart מצוק statt מצור vor sich hatte, notierte er am Rande: מצו' ארׄקׄ, d. h. „מצו' ist mit ר, nicht aber mit ק zu lesen". Das א ist hier als mater léctionis zu betrachten (vgl. Ps 61, 3). Aus dieser Randnote entstand später das im heutigen Texte erhaltene, unverständliche מצוא רק[1].

IV.

10. Der schöne, aber stark glossierte Ps 104 besteht aus 8 Strophen, jede Strophe aus 4 Distichen (8 Zeilen). Dafs V. 8[a] יעלו הרים ירדו בקעות als unechter Einschub betrachtet werden mufs, erhellt schon daraus, dafs er den Gedankengang stört und in den Zusammenhang gar nicht pafst.

Diese Schwierigkeit kann nicht umgangen werden dadurch, dafs man V. 8 und 9 einfach umgekehrt stellt. Denn es ist gewifs, dafs 8[b] (in seiner heutigen Gestalt) nicht die Berge und Täler in 8[a], sondern die Wasser in V. 7 als Objekt der Rede haben will.

Mir scheint, dafs die Zeile 8[a] eine erklärende Glosse zu V. 6[b] על־הרים יעמדו מים ist und nur später von dem Rande an diesen nicht für sie bestimmten Platz gelangt ist. Es

[1] Auch Ps 23, 4 לא אירא רע kann die Möglichkeit kaum bestritten werden, dafs der Glossator durch dieses רע als Randnote (ר' עׄ) die Existenz einer Variante (אירע) zu dem אירא des Textes kundmachen wollte.

kam nämlich dem Glossator auffallend vor, daſs die Wasser nach V. 6b auf den Bergen stehen sollten; naiverweise erklärte er also die Sache so, daſs an den Bergen talartige Einsenkungen sich bildeten — ירדו בקעות —, worin dann die Wasser sich leicht sammeln und so „auf den Bergen stehen“ konnten. Wohlgemerkt, es handelt sich hier nicht um die Sündflut, sondern um die in Gn 1, 9 beschriebene schöpferische Tätigkeit Gottes. Die eigentliche Glosse ist also ירדו בקעות, dazu das Stichwort aus V. 6 על־הרים. Das על wurde später irrtümlich als Kürzung für יעלו verlesen.

Der so übriggebliebene Halbvers 8b kann für sich nicht bestehen. Er dürfte wohl auch eine Glosse sein, aber schon anderer, textkritischer Natur. Ich lese diese Zeile: אל־מקום זה יסד ת׳ סלה, d. h. „Zu dieser Stelle [gemeint Ende V. 9] setze [oder: ist gesetzt] das Zeichen Selā!“ Wie leicht aus dieser Note der jetzige Text entstehen konnte, ist ersichtlich.

11. Auch die dritte Strophe des Ps 39 scheint mir textkritisch glossiert zu sein. Diese Strophe lese ich folgendermaſsen:

6 הנה טפחות | נתתה ימי   וחלדי כאין נגדך׃
6c אך־כל־הבל כל־אדם נצב סלה
7 אך־בצלם | יתהלך איש   אך־הבל יהמיון׃
. . . . יצבור   ולא־ידע מי אספם׃

(V. 6c אך־כל־הבל ist für על אך הבל verschrieben.)

Nach Zenner (Die Chorgesänge I 43) ist „in dem Ausdruck: אך כל הבל כל אדם נצב das letzte Wort schwer zu erklären“. Allerdings, wenn נצב als Prädikat zu כל אדם betrachtet wird, wie gewöhnlich geschieht; ich ziehe es aber zu סלה, und glaube, daſs die Phrase eine zu V. 12 angebrachte textkritische Note ist: „Über אך־הבל כל־אדם [V. 12, Ende der fünften Strophe] ist Selā gesetzt!“ [1]

---

[1] Daſs auch V. 7b „um nichts lärmen sie“ nicht den Gedanken des Dichters ausspricht, steht mir fest; יהמיון paſst überhaupt nicht zu den zwei Sing. יתהלך und יצבור. Das Wort ist wahrscheinlich durch irrtümliche Auflösung einer mit dem Stichwort אך־הבל abgekürzt an den Rand gesetzten textkrit. Note entstanden, welche die Tilgung der obigen Glosse אך־הבל וגו׳ vorschrieb. Wie aber diese Note ausgeschaut, kann ich nicht ermitteln. (Vielleicht irgendeine Form von מחה „abwischen, tilgen“.) Die

12. Die zwei letzten Verse 13 und 14 des Ps 56, dessen Text „furchtbar zugerichtet ist“ (Schlögl), sind Bruchstücke eines anderen Liedes, was schon der Rhythmus klar zeigt; sie sind nämlich Ḳinaverse:

13 עלי אלהים נדרי[] אשלם — תודות לך:
14 כי הצלת נפשי ממות — הלא רגלי מדחי:
להתהלך לפני אלהים — בא[]ר[ץ] החיים:

(עלי ist entstanden durch doppelte Auflösung der Abkürzung ל' = לי am Ende des vorhergehenden V. 12. תודות לך ist Apposition zu נדרי.)

Was uns jetzt interessiert, ist V. 14^b: הלא רגלי מדחי.

Hier begegnen wir wiederum der alten Geschichte. Die Glosse את־עיני מן־דמעה zu רגלי מדחי wurde schon früh zum Texte hinzugefügt, und in einigen Hss haben die zwei Lesarten nebeneinander bestanden. In dieser Gestalt ist der Vers in Ps 116, 8 erhalten[1]. In etlichen Abschriften wurde dann das ursprüngliche רגלי מדחי durch die Glosse verdrängt, so wahrscheinlich in der Vorlage des zweiten Glossators, der am Rande seines Exemplars dazu bemerkte: הלא רגלי מדחי, d. h. „Sollte hier nicht richtiger gelesen werden רגלי מדחי [statt der Glosse את־עיני מן־דמעה]?“ welche Bemerkung wiederum ihrerseits die Glosse verdrängte.

Die Notiz in V. 9 הלא בספרתך scheint mehr eine erklärende als eine textkorrigierende Tendenz zu haben: „Wäre es nicht passender zu sagen ‚in dein Buch‘ [statt ‚in deinem Schlauch‘]?“

13. Meines Erachtens kann auch die im Texte von Ps 38, 7—9 herrschende Unordnung nur durch Annahme und Aussonderung von später zugewachsenen Randglossen aufgehoben werden. Das Gedicht besteht aus drei Strophen (6 + 6 + 6 Dist.); die erste Strophe lese ich in folgender Weise:

---

ursprüngliche Zeile 7^b und die erste Halbzeile von 7^c sind verloren gegangen.

[1] Es ist wohl nur ein Versehen, wenn Schlögl zu Ps 116, 8 bemerkt, daſs נפשי ממות im Syr. fehlt, und dementsprechend die Stelle korrigiert: כי־חלץ[] את־עיני מן־דמעה את־רגלי מדחי. Nicht נפשי ממות, sondern die Glosse את־עיני מן־דמעה fehlt im Syr.

I. Str. 2 יהוה אל־בקצפך תוכיחני   ובחמתך תיסרני:
3 כי חציך נחתו בי   ותנחת עלי ידך:
4 אין־מתם בבשרי מפני זעמך   אין־שלום בעצמי: מפני חטאתי
5 כי עונתי עברו ראשי   כמשא כבד יכבדו ממני:
6 הבאישו נמקו חבורתי   מפני אולתי 7^a נעויתי:
7^c כל־היום קדר | הלכתי 9^b שאגתי מנהמת לבי:
7^b שחותי עד־מאד 8^a כי־כסלי מלאו נקלה
8^b ואין־מתם בבשרי 9^a נפונתי ונדכיתי עד־מאד
II. Str. 10 אדני נגדך כל־תאותי וגו'
III. Str. 16 כי־לך יהוה הוחלתי וגו'

Dafs der Text am Ende der ersten Strophe stark interpoliert ist, zeigt klar der Rhythmus. Die Glosse $8^b + 9^a$ kann nur eine mit Stichvermerk am Rande angebrachte prosaische Note sein, welche V. 4^a zu erklären sucht: „Nichts Heiles ist an meinem Leibe“, [d. h.] „ich bin kraftlos und zerschlagen gar sehr.“ Ebenso V. 8^a „denn meine Lenden sind voll von Entzündung [?].“ [1] Es gibt ja in althebräischen Liedern gar viele solche vermeintlichen „Parallelglieder“, deren Ursprünglichkeit mit Recht bezweifelt werden kann.

Was 7^b angeht, wird שחותי allgemein als 1. Pers. Sing. Ḳal von שחח betrachtet: „ich bin gebeugt“; es ist aber kaum richtig. Vielleicht liefse sich der vorliegende Lautbestand besser aus einer Abkürzung 'שחת erklären, in welcher irgendeine Form des hebr. oder aram. Stammes שחת sich versteckt, so dafs diese Note selbst als eine textkritische Bemerkung, auf die Glossen von V. 8 und 9 sich beziehend, zu fassen ist: „[der Text] ist korrupt bis מאד [vgl. 9^a]!“ Wie aber diese Abkürzung gelesen resp. aufgelöst werden soll (שחת ‚corruptio‘, משחת, שחיתה usw.), ist unmöglich mit Bestimmtheit zu sagen [2].

[1] LXX ἐμπαιγνῶν, Vulg. illusionibus. Ehrlich (Die Psalmen S. 84) bemerkt zu diesem Worte: „נקלה ist von der Massora arg verkannt worden. Das Wort kommt nicht von קלה, sondern von נקל, arab. نقل, welches unter anderem auch ‚flicken‘ heifst. Die Aussprache des Wortes läfst sich nicht bestimmt angeben. Sie mag נִקְלָה, נְקָלָה oder auch anders sein. Seine Bedeutung ist ohne Zweifel Zerfetzung als Zustand (Zerfetztheit).“ Demgemäfs übersetzt er die Zeile: „Denn mein Inneres ist ganz zerfahren.“

[2] Mich dünkt, dafs auch die heutige Gestalt von Ps 49, 10 לא יראה

Die gegebenen Deutungen der angeführten Psalmstellen als verkannter textkritischer Noten sind allerdings nicht solcher Natur, daſs sie einem jeden zusagen und alle Leser befriedigen könnten; sie gehen ja meistens nicht über Vermutungen und Möglichkeiten hinaus. Ich glaube aber, daſs sie keineswegs willkürlich sind; sie stützen sich auf die Tatsachen, daſs erstens miſsverstandene Glossen in den MT wirklich eingeschlichen sind, und zweitens, daſs die besprochenen Texte der Rekonstruktion bedürfen.

Daſs man in der Textkritik bei der Mangelhaftigkeit der zur Herstellung des ursprünglichen Textes uns zu Gebote stehenden Mittel hie und da zu Vermutungen greifen und mit Konjekturen arbeiten muſs, ist selbstverständlich; ohne solche kommt man überhaupt nicht voran. Und selbst diejenigen, welche auch die besonnene Konjekturalkritik grundsätzlich aus dem Bereiche der Textrekonstruktion entfernt wissen wollten, sind praktisch genötigt, davon in vielen Fällen Gebrauch zu machen, wollen sie nicht — „im Banne der hebraica veritas stehend“ — alle Seltsamkeiten und handgreiflichen Irrtümer des MT als treue Überlieferungen des Urtextes akzeptieren. Auch ist diese Konjekturalkritik nicht zu fürchten; auf das ‚omnia probate‘ des hl. Paulus wird ja in jedem Falle das ‚quod bonum est, tenete‘ seine wohltuende und mildernde Einwirkung ausüben: was nicht das Gepräge der Wahrheit an sich trägt, kann nicht länger aufrecht erhalten werden, sondern wird — ohne viel Schaden zu tun — durch die Macht der Zeit und des ‚consensus doctorum‘ weggeräumt werden.

השחת (eine Nachbildung von Ps 16, 10) in Verbindung mit ויחי עוד לנצח, welchem Texte bisher niemand einen vernünftigen Sinn abzugewinnen vermochte, auf eine miſsverstandene textkritische Note zurückzuführen ist und שחת (das ה dittographiert aus dem vorhergehenden Worte) auch hier auf die Korruption des Textes aufmerksam machen will.

Zu Psalm 19.

Von Prof. Hubert Grimme in Münster in W.

Ich kann mich nicht davon überzeugen, dafs Ps 19 in seiner jetzigen Form eine vom Dichter beabsichtigte Einheit darstelle. Er zerfällt in drei Teile (V. 2—7 9—14 15), die unter sich in keinem inneren Zusammenhange stehen und auch im Stil und Metrum voneinander abweichen. Der zweite und dritte Teil haben dem ersten den Vorzug der Klarheit voraus; dafür ruht auf dem ersten ein Hauch echter Poesie, wie er den lehrhaften Fortsetzungen abgeht. Gehört nun das Dunkel, das über verschiedenen Wendungen der ersten Verse liegt, auch dem poetischen Stil an? Entgegen der üblichen Meinung möchte ich es auf die Rechnung schlechter Textüberlieferung, aber auch irriger Textübertragung setzen. Von beiden will ich im folgenden versuchen etwas aufzudecken.

V. 2 läfst sich ohne Schwierigkeit übersetzen und verstehen: ‘Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes’, d. h. der Himmelsbau gibt sich als eine Offenbarungsform des göttlichen Wesens; ‘und das Firmament verkündigt das Tun seiner Hände’, d. h. das Firmament mit den daran befindlichen Himmelslichtern redet von Gottes Schöpfertaten.

Mit V. 3 beginnen die Dunkelheiten:

יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר וְלַיְלָה לְּלַיְלָה יְחַוֶּה־דָּעַת

Dieses wird von altersher so aufgefafst, als ob יום und לַיְלָה Subjekte wären, also (z. B. nach Kautzsch):

‘Ein Tag strömt dem andern die Botschaft zu,
und eine Nacht gibt der anderen Kunde.’

Aber was wissen sich die Tage und was die Nächte zu sagen? Etwa dasselbe, was Himmel und Firmament verkünden? Dann

erwartete man im Texte einen darauf bezüglichen Hinweis. Wie seltsam ferner, daſs nicht der Tag der Nacht die Kunde übermittelt, sondern der Tag dem Tage, die Nacht der Nacht! An einen 24-Stunden-Tag ist doch nicht zu denken, da die Nacht neben dem Tage genannt ist. Aber es läſst sich der Textform wohl ein anderer, wie ich meine, besserer Sinn abgewinnen, wenn man יוֹם לְיוֹם und לַיְלָה לְּלַיְלָה als temporale Adverbialien nimmt mit derselben Bedeutung wie יוֹם יוֹם, יוֹם בְּיוֹם oder לְיוֹם בְּיוֹם (2 Chr 24, 11), also als 'Tag für Tag' bzw. 'Nacht für Nacht'. Nehmen wir nun das gerade vorhergehende, nachdrucksvoll an den Schluſs von V. 2 gesetzte הָרָקִיעַ 'das Firmament' als Subjekt von V. 3, so erhalten wir den Sinn:

'Tag für Tag läſst es das „Wort" herniederströmen,
Nacht für Nacht zeigt es das „Wissen" an.'

'Wort' und 'Wissen' sind hier theologische Ausdrücke, die in enger Verwandtschaft stehen mit babylonischem amātu (sumer. ENIM), südarab. אמר und philonischem λόγος; sie bedeuten das Medium, wodurch Gottes Macht und Wissen vom himmlischen Thronsitze zur Erde gelangen. Da es aber kein gewöhnliches Wort und Wissen ist, so fährt der Dichter fort:

אין אמר ואין דברים בלי נשמע קולם

Der Ausdruck אין־אמר ist seit den Tagen der Septuaginta falsch vokalisiert worden, wozu das vorhergehende אֹמֶר den Anlaſs gab. Man hat nicht אֹמֶר zu lesen, sondern אֹמֵר, demnach nicht zu übersetzen (Kautzsch):

'(Die Botschaft strömt) ohne Botschaft (und ohne Worte)',

wozu Kautzsch nicht mit Unrecht die Bemerkung: 'Glosse eines pedantischen Lesers' machen durfte, sondern:

'Kein Sprecher ist da, keine Reden (mit Worten)
sind da, unhörbar ist ihr Ton.'

Dazu tritt nun als groſser Gegensatz V. 5:

'(Und doch) geht ihr Schall[1] hinaus in alles Land,
und ihre Rede an das Ende des Weltalls.'

---

[1] Barth, Etymol. Studien 29.

Mit dem letzteren Ausdruck ist wohl nicht das fernste Ende der Welt gemeint, sondern ihre Grenze nach unten, da die Bewegung des אֹמֶר (also auch der דַּעַת) als von oben nach unten gerichtet zu denken ist.

Mit dem folgenden

לשמש שם אהל בהם

stehen wir anscheinend aufserhalb des in V. 2—5ᵇ ausgeführten Gedankens. Was hat das Ruhen, was das weiter beschriebene Laufen des Sonnenballes mit dem ‘Worte’ und dem ‘Wissen’ Gottes zu tun? Da aber die Verse 6—7 dieselbe Künstlerhand verraten, die den Anfang des Psalmes geformt hat, so bleibt nichts übrig, als zwischen V. 5ᵇ und 5ᶜ eine Lücke anzunehmen, in der etwa gesagt war, wie das göttliche Wort der grofse Beweger im Himmelsraume sei und deshalb auch der Sonne ihr Eilen und Rasten vorschreibe. So könnte der Psalm auch noch andere Wirkungen des göttlichen Wortes hervorgehoben haben, wie es in zahlreichen babylonischen Hymnen geschieht[1], und dürfte mehr Recht auf den Titel ‘Wesen und Wirken des göttlichen Wortes’ haben als auf den von Kautzsch geprägten ‘Die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit durch die Natur (und das Gesetz)’.

---

[1] Vgl. u. a. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (BA V 333).

Zum Wahrheitsproblem der Heiligen Schrift.

Von Prof. Dr P. Dausch in Dillingen.

Die eine Zeitlang hochgegangenen Debatten über den Wahrheitscharakter der Bibel sind in den letzten Jahren nicht befriedigend abgeschlossen, eher schroff abgebrochen worden. Nur hie und da erhellen noch einzelne dumpfe Äufserungen oder auch normierende Entscheidungen der obersten kirchlichen Behörde die Lage. Es wäre schade, wenn die Wahrheitskerne der sich an Namen wie Lagrange, Hummelauer, Peters, Holzhey knüpfenden Forschung verloren gehen würden. Dankenswert hat der verdiente Herausgeber des ntl Teiles dieser Zeitschrift zu meinen vom NT ausgegangenen, ganz bescheiden gemeinten Betrachtungen über die Wahrheit der Heiligen Schrift Stellung genommen (vgl. BZ XI 191f zu Bibl. Zeitfragen V, 2) und zu meiner Interpretation neuerer päpstlicher Entscheidungen das einem Exegeten gar nicht übel anstehende Fragezeichen beigefügt: Täte ein Exeget nicht besser, „mit geradem Ehrlichkeitssinn“ gewisse Tatsachen, z. B. das προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος Mt 8, 5 und das λέγει αὐτῷ (ὁ Ἰησοῦς) 8, 7, verglichen mit den Lukas-Parallelen, oder die Abweichungen in den Berichten über Petri Verleugnung darzulegen, um danach die Tragweite der dogmatischen Entscheidungen zu bestimmen? Auf diese wohlgemeinte Frage will ich antworten.

I. Gewifs kann eine einseitige Methode, die aprioristisch die tatsächliche Bibel aufser acht liefse, nicht die Inspirationsfrage (vgl. Bibl. Zeitfr. V, 2, S. 16f) und noch weniger das Wahrheitsproblem befriedigend lösen; aber auch die wissenschaftliche Erforschung der biblischen Wahrheit darf in der autoritativen, aus eigenen Quellen gespeisten Lehre eine

Orientierungslinie sehen. Zudem gehören die zwei von Sickenberger eingeführten Beispiele zu den sogenannten innerbiblischen Widersprüchen im Neuen Testament, die rascher erledigt werden können (vgl. Bibl. Zeitfr. V, 2, S. 31). Denn vom Standpunkt der Inspiration aus verbürgt im ersten Beispiel der Matthäus und Lukas gleichheitlich inspirierende Hl. Geist nur den Wesensgehalt der Erzählung. Die ausführliche und ursprüngliche Form der Überlieferung steht bei Lukas. Matthäus hat, und das ist seine literarische Art, die Vermittlung des Auftrags durch Mittelspersonen gestrichen und die von Lukas in direkter Rede gegebene Botschaft dem moralischen Urheber selbst in den Mund gelegt. Im dritten Beispiel, bei der Verleugnung Petri, bestehen wohl in der Aufzählung der Anlässe und Äufserungen der Verleugnung Verschiedenheiten in der Berichterstattung, die im Grunde auf die verschiedenen Tendenzen der Evangelisten zurückgehen (siehe z. B. das Dialektmotiv im Matthäusevangelium), die Harmonisierung der Berichte sieht aber in dieser verschiedenen Darstellung der einen Tatsache nur verschiedene Erzählungsweisen, die unter der symbolischen Dreizahl zusammengefafst werden.

Immerhin möge der Voraussetzungslose diese Auffassung gekünstelte, ad hoc zurechtgerichtete Theorie schelten, einen festen Mafsstab bedarf aber auch die Wissenschaft vom Besondern, die Exegese der Detailfälle. Vergebens jedoch schaut der stille Beobachter der letztjährigen Debatten nach dieser festen Regel oder rettenden Formel aus. So bleibt z. B. ein unerschütterliches Axiom das zweifellos fundamentale Wort, womit N. Peters auf den Spuren von Lagrange seit 1907 (siehe zuletzt „Theologie und Glaube“ 1914, Heft 1, S. 60) sich gegen alle Verdächtigungen seiner sachlich korrekten Auffassung wendet: Nur die Behauptungen der heiligen Bücher sind notwendig irrtumslos! Scharfsinnig hat K. Holzhey in zahlreichen Beiträgen das logische und psychologische Moment im Wahrheitscharakter der Hl. Schrift herausgearbeitet. Erinnert sei etwa an seine exegetische Studie in „Theologie und Glaube“

IV (1912), S. 6ff über Psalm 14, 1: Es spricht der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott. Aus diesem Beispielsatz könne gefolgert werden, daſs zwar jeder Satz der Hl. Schrift inspiriert, aber nicht jeder inspirierte Satz, für sich genommen, auch wahr sein muſs. Nur das Ergebnis des Beispielsatzes, die Schriftlehre: der unweise Sünder leugnet, daſs es einen Gott gibt, ist wahr, der zweite Teilsatz: „Es gibt keinen Gott", ist unwahr, ja der erste Teilsatz: „Der Tor spricht in seinem Herzen", sei auf wissenschaftlich irrtümlicher Grundlage (das Herz Sitz der Seele) aufgebaut. Unter dem Beifall der Fachgenossen hat dann S. Euringer, dem Beispiele von P. Prat und P. Brucker folgend, das Hexaëmeronproblem und die widerspenstige Chronologie der biblischen Urgeschichte (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar, München, III. Reihe, Nr 1; Bibl. Zeitfragen II 11) nach der Theorie der citationes implicitae erklärt.

Aber in allen diesen Detailarbeiten fehlt das einigende Band, das die disiecta membra zusammenhielte und in der Weise der Systeme von Lagrange und Hummelauer für die zum Teil dogmatische Linienführung das allgemeinwissenschaftliche Fundament festlegen könnte.

Neuestens hat der hervorragende Bibelforscher P. Durand S. J. im „Dictionnaire Apologétique", fascicule IX (1913), s. v. Inerrance biblique (col. 752—787), drei Haupt-Richtpunkte für die Lösung der biblischen Wahrheitsfrage aufgestellt:

1. Données théologiques: Hier wird gesprochen über die dogmatische Irrtumsfreiheit der Bibel, über die erste Aufgabe in der Wahrheitsfrage, den Text selber richtig auszulegen. Was nicht Irrtum ist in einem Profantexte, darf es auch nicht sein in der Bibel. Das Wort des inspirierenden Gottes kommt zum Ausdruck in der persönlichen Behauptung des Hagiographen, erschöpft sich aber nicht im Literalsinn des heiligen Buches, tritt vielmehr auch beim mystischen Sinn und bei der Prophetie auf.

2. Données rationnelles: Formelle und objektive Irrtümer sind mit der Wahrheit der Hl. Schrift unvereinbar. Selbst in der Bibel kann man unterscheiden zwischen dem objektiven Sinn

des Textes und der subjektiven Überzeugung des heiligen Autors. Die biblische Ausdrucksweise ist zu unterscheiden von dem Urteil und der Behauptung des Hagiographen. Die heiligen Autoren sind nur verantwortlich für ihre persönlichen Behauptungen, für die Worte anderer nur so weit, als sie für dieselben eintreten. Selbst persönliche Anschauungen und Gefühle der Hagiographen fordern nicht immer göttliche Autorität oder Wahrheit. Die psychologischen Schranken der Urteile, der Beweise der heiligen Autoren bleiben bestehen.

3. Données littéraires: Reiches Licht verbreitet in der Wahrheitsfrage der Bibel die Berücksichtigung der literarischen Art der heiligen Bücher, das redaktionelle Verfahren der heiligen Autoren. Hier wird namentlich der literarische Charakter der biblischen Reden beleuchtet. Einer besondern Würdigung unterzieht Durand dann noch die naturwissenschaftlichen und die historischen Daten der Hl. Schrift. Die Bibel will keine Naturwissenschaft lehren, ihre naturwissenschaftlichen Daten bewegen sich im Anschauungskreis ihrer Zeit. Anders sind freilich die geschichtlichen Mitteilungen zu beurteilen. Hier mufs zuerst die ursprüngliche Lesart, z. B. der Zahlen, gesichert werden. Es gilt dann, den Text richtig auszulegen, Parallelberichte richtig aufzufassen, die literarische Art der Berichte herauszustellen. Selbst in einem geschichtlichen Buch können Volkslegenden auftreten (Mt 12, 43; 1 Kor 10, 4; Jud 9).

Nicht im Zwange der Not, sondern aus sachlichen literarischen Motiven ist auch die Theorie der citationes tacitae zu verwenden. Bei den Prophetien der Bibel ist ganz besonders die Behauptung und die Einkleidung der Berichte zu unterscheiden. Am Schlusse seiner Studie sucht Durand den religiösen und moralischen Gehalt der Bibel nach seinem Wahrheitscharakter zu rechtfertigen. Wie schon aus dieser kurzen Übersicht hervorgeht, hat der gelehrte Franzose unser Problem an seiner Wurzel angefafst, ein einheitliches System konnte aber auch Durand nicht gewinnen.

II. Wie ich schon in Bibl. Zeitfr. V, 2, S. 30 angedeutet, ist das biblische Wahrheitsproblem ganz und voll in den

Rahmen der biblischen Hermeneutik, speziell der biblischen Heuristik zu stellen. Hat die biblische Heuristik als Hauptteil der Hermeneutik den Schriftsinn zu ermitteln und festzustellen, dann darf ich bloſs den Schriftsinn, d. h. das, was die Hagiographen oder vielmehr nach katholischer Auffassung der Hl. Geist durch die heiligen Schriftsteller mitteilen will, mit der biblischen Wahrheit identifizieren, dann ist Beweisobjekt: die Wahrheit der Hl. Schrift, und Beweismethode: die Regeln der Heuristik, klar umschrieben.

1. Grundlegend gilt hier: Wahr kann in der Hl. Schrift nur sein, was der heilige Autor durch die Hl. Schrift zum Ausdruck bringen will, also die Behauptung des inspirierten Autors. Daſs die vom Hl. Geist beabsichtigte Wahrheit der Hl. Schrift dem Hagiographen immer zum Bewuſstsein gekommen ist, wird nicht erfordert; so nach einem Worte des hl. Thomas, Summa theol. 2, 2, quaest. 173, a. 4. Meist wird hier auf Kaiphas hingewiesen, der als Hoherpriester laut Jo 11, 49 nicht ahnte, welch tiefe Wahrheit er aussprach, als er Jesu Tod forderte: denn es sei besser, ein Mensch sterbe für das Volk, als wenn das ganze Volk zu Grunde gehe. Solche Schriftstellen enthalten ähnlich wie die Prophetien, die im NT als erfüllt eingeführt werden, keine doppelte Wahrheit, sondern nur eine, die inspirierte Wahrheit. Ist aber nur das wahr in der Hl. Schrift, was der inspirierte Autor mitteilen will, dann ist, was er als Ansicht anderer Personen einführt, nur insoweit wahr, als er es durch diese Einführung sich zu eigen macht. Hier gründet das Recht, auch in der Bibel citationes explicitae und, wenn erkennbar, auch citationes implicitae zu unterscheiden. Über die hieraus sich ergebende Perspektive siehe Bibl. Zeitfr. V, 2, S. 30f und später.

Ist nur das wahr, was der Hl. Geist in der Hl. Schrift behauptet, dann lösen sich, wie früher angedeutet, vom Standpunkt der Inspiration rasch die sogenannten innerbiblischen Widersprüche. Wenn z. B. der Täufer nach Lk und Mk sagt: Ich bin nicht würdig, dem Stärkeren die Schuhriemen aufzulösen (Lk 3, 16), und Mt ihn sagen läſst: Ich bin nicht

würdig, ihm seine Schuhe zu tragen, so kann der Hl. Geist sich hier nicht widersprechen, die beiden Formeln drücken denselben Sinn aus: Der Täufer erkennt die Superiorität Jesu an.

Unser Fundamentalsatz: Irrtumsfrei ist in der Hl. Schrift zunächst nur, was der Hl. Geist in der Schrift mitteilen will, gestattet sogar noch, die rein persönlichen Meinungen und Gefühle des Hagiographen von dem wahren Schriftsinn zu unterscheiden. Kein Theolog, bemerkt mit Recht Durand (a. a. O. S. 764), würde z. B. behaupten, es wäre Glaubenssache oder theologisch sicher, ein wenig Wein sei heilsam für einen schwachen Magen, weil Paulus 1 Tim 5, 22f schreibt: Modico vino utere propter stomachum. Aus der Mitteilung Pauli (Röm 15, 24 28): Ich werde über Rom nach Spanien reisen, kann nicht ohne weiteres geschlossen werden, der Apostel hätte wirklich die Spanienreise ausgeführt. Auch die Beweise der Hagiographen müssen nicht kraft der Inspiration jedesmal bündig und überzeugend sein. Es gibt ja auch in der Hl. Schrift Beweise ad hominem, so z. B., wenn Paulus die in Korinth mifsbräuchlich geübte Taufe für die Toten (1 Kor 15, 29) als Beweis für die künftige Auferstehung einführt. Die Unterscheidung zwischen dem vom Hl. Geist intendierten Sinn und der Anschauung der heiligen Autoren könnte wohl auch manche naturwissenschaftliche Diskrepanzen der Bibel erklären. Es ist ja allgemein zugegeben, dafs die Hagiographen auf diesem Gebiete die unrichtigen Anschauungen ihrer Zeit, z. B. das geozentrische Weltbild, persönlich als wahr betrachteten. Gleichwohl konnten die heiligen Autoren oder richtiger der Hl. Geist, der durch sie redet, „die alltägliche Redeweise“ gebrauchen und Gott „zu den Menschen redend, sich ihrer Fassungskraft anbequemen“ (Encycl. «Providentissimus»). Doch kommt bei den naturwissenschaftlichen Daten der Hl. Schrift noch wirksamer die Unterscheidung zwischen dem religiösen Zweck und der in Zeitanschauungen auftretenden Einkleidung der religiösen Gedanken der Bibel zur Geltung. So bleibt es immer noch am wahrscheinlichsten, das Sechstagewerk in der Quelle P (Gn 1, 1—2, 3) als symbolische

Einkleidung der Sabbatswoche zu erklären. Die Unterscheidung von Einkleidung und Idee in der Bibel eröffnet aber noch andere Wege. Nach der biblischen Hermeneutik haben die Hagiographen die Wahrheit sowohl im historisch-grammatischen wie im Sachsinn niedergelegt. Die Wahrheit des Sachsinnes wird ausgedrückt durch Personen und Sachen, die im Wortsinn in der Hl. Schrift berichtet sind, nach Gottes Anordnung aber zugleich einen zweiten, höheren Sinn enthalten; vgl. Jo 3, 14; Mt 12, 39; Hebr 7; Gal 4, 22. Würden nun, wie z. B. im Barnabasbrief, in der alexandrinischen Schule die Grenzen der mystischen Schriftauslegung überschritten, dann bildet der Wortsinn ganzer Strecken der Bibel nur ein Gewand, einen Ausdruck des höheren Schriftsinnes. Aber auch im Gebiete des Wortsinnes der Bibel ist die Wahrheit bald durch Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung, bald durch uneigentliche, bildliche Ausdrucksweise dargestellt. Der bildliche Wortsinn kann sich auf einzelne Worte (Worttropen), aber auch auf ganze Schriftabschnitte und selbst auf ganze Bücher der Hl. Schrift ausdehnen (Allegorien, Parabeln, Fabeln usw.). Es ist hier von gröſster Wichtigkeit, Idee und Einkleidung zu unterscheiden, soll die Wahrheit der Hl. Schrift klar heraustreten. Umstritten ist, ob der inspirierte Verfasser eine religiöse Wahrheit durch eine Mythenerzählung ausdrücken kann. Euringer hat in seiner Studie über das Hexaemeron (a. a. O. S. 41) mehrere Väterstellen aufgeführt, die auf die mythische Einkleidung inspirierter Gedanken hinweisen. Namentlich im Jobbuch ist mythisches Material verarbeitet. So wendet sich Job z. B. (3, 8) an „die Tagesverwünscher“, die den Leviathan, den angeblichen Erzfeind des Lichtes, aufzureizen verstehen. Durand erinnert an die Anspielungen des NT an den Hades, den Tartarus (Mt 11, 23; 16, 18; 2 Petr 2, 4). Der erste Evangelist spricht von Mondsüchtigen (z. B. Mt 4, 24), ohne daſs es angezeigt erscheint, dem Evangelisten den Glauben an den Einfluſs des Mondes zuzuschreiben. Jede Sprache ist voll von profanwissenschaftlichen, naturwissenschaftlichen, astronomischen Un-

gereimtheiten, trotzdem kann dieses Begriffsalphabet der Sprache hohe und höchste Wahrheiten mitteilen (vgl. Zeitschrift für katholische Theologie XXX, 1, S. 750ff).

2. Neue Quellen zur Erschliefsung der Wahrheit der Hl. Schrift fliefsen in den kirchlich-theologischen, dogmatischen und vor allem in den rationellen Schriftauslegungsregeln. Der Schriftsinn der biblischen Wahrheit ist in einen Apparat grammatisch-sprachlicher und logisch-psychologischer Beziehungen hineingespannt, die, vom kirchlich-autoritativen Moment abgesehen, nach der klassischen Altertumswissenschaft (vgl. die Werke von Aug. Böckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften; Iwan Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I. Bd u. a. m.) in grammatische, historische, individuelle und literarische Interpretation zergliedert wird. So erforscht z. B. die grammatische Interpretation den Kontext, den Zusammenhang, d. h. den Sinn der Redeteile, der Sprachelemente eines sprachlich oder logisch oder psychologisch zusammengehörigen Ganzen. Wie wichtig diese Operation ist, beweist der vor einigen Jahren so lebhaft diskutierte Streitfall: A. Schulz fand in 1 Kor 1, 14 einen objektiven Irrtum Pauli, weil der Apostel geschrieben hatte: Gott sei gedankt, dafs ich niemand von euch getauft habe, aufser den Crispus und Cajus. Trotz dieser bestimmten Äufserung habe sich aber der Apostel selbst korrigieren müssen in V. 16 desselben Kapitels: Ich habe aber auch des Stephanas Haus getauft. Sonst weifs ich nicht, ob ich noch jemand getauft habe (vgl. Bibl. Zeitschrift VII 151 ff). Mit gröfstem Ernst nahm unter andern auch P. Holzmeister (Zeitschrift f. kath. Theol. XXXIV [1910] 500 ff) die Kontroverse auf und gestand schliefslich nach peinlicher Detailuntersuchung eine objektive Unrichtigkeit in 1 Kor 1, 14 zu. Aber wie einfach liegt diese Streitfrage vom Standpunkt des logischen Zusammenhangs! Es darf doch eine Äufserung nur in ihrem Zusammenhang beurteilt werden. Wer wollte einem Sprechenden in das Wort fallen, ehe er ausgeredet! Die Inspiration bedingte nicht eine irrtumsfreie Aufzeichnung eines

Teilzusammenhangs, sonst würde sie in unserem Falle Allwissenheit fordern, sie verbürgte blofs die Wahrheit des Bewufstseinsinhaltes Pauli im ganzen. Scharf nimmt Durand Stellung (a. a. O. 762): C'a été une singulière idée (pour ne rien dire de plus) de la part du Dr A. Schulz ...

Ins Gebiet der individuellen Erklärung gehört hinein, wenn aus der gerade beim Orientalen beliebten Bildersprache der Bibel der Kern der Wahrheit herausgeschält wird. So hat schon der hl. Thomas die grofse Theophanie am Schlufs des Jobbuches als Projektion einer inneren Offenbarung in der Aufsenwelt betrachtet. Noch mehr mufs die Eingangsszene desselben Buches, dieser freie Verkehr Satans im Himmel, als literarische Einkleidung aufgefafst werden, so P. Durand (a. a. O. 772).

Am fruchtbarsten für die Wahrheitsfrage der Bibel ist die schon berührte literarische Interpretation der Hl. Schrift. Auch für den Katholiken ist dieses weite Gebiet nur durch zwei Entscheidungen der Bibelkommission, das Dekret über den historischen Charakter biblischer Bücher und Bücherabschnitte vom 23. Juni 1905 und das Dekret vom 30. Juni 1909 über den historischen Charakter der drei ersten Genesiskapitel, näher umschrieben und umgrenzt worden. Wie schon in Bibl. Zeitfr. V, 2, S. 31 ausgeführt, sind einige literarische Arten der Bibel, so einzelne Bildreden, wie z. B. die Parabeln, auch der historisch-dogmatische Charakter der Evangelien unbestritten. P. Durand unterscheidet noch einzelne andere einwandfreie literarische Arten, so z. B. die damnatio memoriae, die absichtliche Auslassung der Könige Ochozias, Joas und Amasias in Mt 1, 8, die freiere biblische Chronologie, die sich in kein System einordnen lasse (a. a. O. col. 767, auch col. 769), die synthetische, zusammenfassende Darstellungsweise z. B. bei der Heilung des Hauptmannsknechtes (Mt 8, 5 gegen Lk 7, 3) (col. 769), die kollektive Schreibweise z. B. in der Rede zwischen Josue und dem Volke (Jos 24, 14—29), die biblischen Doppelberichte und Dubletten (a. a. O. col. 769). Wohl das meiste Licht fällt von der

literarischen Interpretation aus auf die Reden der Bibel, besonders in den Evangelien. Schon aus allgemein historischen Gründen müssen die antiken Reden, die sich nicht auf Stenogramme, sondern auf die mündliche Überlieferung stützen, vor Buchstabenvergötterung bewahrt bleiben. Oftmals ist uns nur ein Auszug aus einer gröſseren Rede erhalten. Vielfach sind verwandte Reden kombiniert worden, um einen bestimmten Zweck des Autors zu erfüllen, so z. B. in der Bergpredigt. Schon Augustinus erinnert daran, daſs die Reden nicht nach ihrem logischen Zusammenhang, sondern nach der Treue des Gedächtnisses aneinandergereiht worden sind. Die Anordnung ist oft eine sachliche. Ein andermal hat schon die Überlieferung oder auch die Redaktion der Reden die mangelnde historische Umrahmung durch einen sachlichen Kommentar ersetzt. So wird Mk 14, 58: Ich will ... in drei Tagen einen andern (Tempel), der nicht von Händen erbaut ist, aufführen, einen Kommentar zu dem aus Jo 2, 19 bekannten Jesuswort darstellen; ähnlich ist wohl auch Mk 10, 12 und Parallelen zu deuten.

Zweifelhaft bleibt die literarische Auffassung der Bücher Judith, Esther u. a. m. Keine Einigkeit herrscht, ob auch in der Bibel, gar noch mitten in historischen Büchern, Legenden, volkstümliche Anschauungen vorkommen können. So läſst Durand, wie früher gesehen, Entrefilets, wie Jud 9 über den Streit Michaels mit dem Teufel um den Leichnam des Moses, von gewichtigen Autoren freier aufgefaſst sein. Knabenbauer sieht die Notiz 2 Makk 1, 18ff über die Auffindung des heiligen Feuers als Volkstradition an. Doppelte Volkstradition scheint Apg 1, 19 und Mt 27, 8 über Hakeldama vorzuliegen.

Als besondere literarische Art müſsten auch mit Lagrange, Hummelauer nach Durand (col. 782) die citationes tacitae aufgefaſst werden, wenn der Beweis, daſs der heilige Autor abweichende Zitate nicht garantieren wollte, schwierig oder unmöglich wäre.

Wie ersichtlich, schreien hier ungezählte Probleme nach einer befriedigenden Lösung.

Versuch einer Methode zur Erforschung der Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung.

Von Heinrich Joseph Vogels in München.

Wenn der Archäologe irgendwo aus dem Dunkel der Erde einen Schatz zu heben hofft, etwa ein Baudenkmal aus alter Zeit an das Licht des Tages fördern will, so pflegt er nicht Grund- und Aufrifs zu entwerfen, ehe er an die Arbeit geht. Auch ebnet er den Boden nicht, bevor er den Spaten einsetzen läfst. Im Gegenteil, er achtet auf die Unterschiede in der Bodengestalt. Sie bieten die ersten Anhaltspunkte zur Erkenntnis des Werkes, das hier der Erde abgerungen werden mufs. Dann erst nimmt er seine Arbeit auf, indem er versucht, die einzelnen übereinander gelagerten Schichten festzustellen und in den Schichten Linien aufzudecken und Pläne nachzuweisen.

Wer in das Dunkel eindringen will, das die Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung umfängt, wird ähnlich zu Werke gehen müssen, er darf nicht Typen konstruieren, ehe eigentlich die Untersuchung begonnen; er darf nicht die Differenzen nivellieren und die Texte glätten, sondern er mufs die Unebenheiten, die er zunächst wahrnimmt, sorgsam beachten, er mufs die Differenzen womöglich zu vertiefen suchen, um die Schichten festzustellen, die hier übereinander liegen. Nicht selten wird er auch ein Nebeneinander, häufiger noch ein Durcheinander konstatieren müssen. Je geringer das Mafs von Voraussetzungen ist, das er mit ans Werk trägt, um so besser für die Arbeit. Auf einem so dunklen Gebiet wird sich nur vorsichtig tastend vorwärts kommen lassen. In geduldigster Arbeit

wird man Vers um Vers untersuchen müssen und die jeweils erzielten Resultate miteinander zu vergleichen und zu verknüpfen suchen. Die Art der Arbeit bringt es mit sich, dafs der Textkritiker oft sein Urteil suspendieren mufs, oft nur mit grofser Zurückhaltung urteilen darf; denn schliefslich vermag nur die Häufung gleichartiger Beobachtungen den Ergebnissen den genügenden Grad von Sicherheit zu geben.

Im folgenden möchte ich versuchen, eine Methode für die Erforschung der Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung zu entwickeln, und wähle dazu einen kurzen Vers, für den nicht allzu viele Zeugen vorhanden sind. Für die Darlegung der Methode scheint es ein Vorteil, wenn der Fall nicht allzu kompliziert liegt.

Mk 1, 6 ist erhalten in den Altlateinern *a b c d f ff² l q r t*. Sabatier bucht kein Väterzitat.

Die Untersuchung wird beim griechischen Text ihren Ausgangspunkt nehmen müssen. Denn auf irgend eine griechische Vorlage geht doch die altlateinische Übersetzung zurück. Die These, dafs Mk ursprünglich lateinisch[1] geschrieben worden ist, verdient ebensowenig eine Widerlegung wie die andere, dafs die lateinische Übersetzung in Syrien ihre Heimat hat.

Hermann v. Soden ediert jetzt den Text: ἦν δὲ ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. Westcott-Hort, Weifs, Tischendorf boten übereinstimmend: καὶ ἦν ὁ ἰωάνης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. Es besteht also für uns nur eine Differenz hinsichtlich der Anfangsworte: v. Soden will ἦν δέ statt καὶ ἦν der früheren Herausgeber, gegen $H^{exc\ 76\ \delta 371}$ $I^{\alpha 93 mg\ \sigma 1226}$ *b q r r² l t vg*. Die weiteren

---

[1] Noch i. J. 1911 schreibt E. S. Buchanan: To my mind the expression "The New Testament in the *original* Greek" is not beyond controversy. For the last five years I have inclined to the belief that St. Mark wrote his Gospel *originally in Latin*. (The Bibliotheca sacra, vol. LXVIII [1911], 427.)

Differenzen bezüglich des Artikels vor ἰωάννης und bezüglich des ἐσθίων (v. Soden) gegen ἔσθων (cet.) sind für die lateinische Übersetzung belanglos.

Unter den Varianten zur Stelle sind aufser der genannten noch zwei weitere beachtenswert. v. Soden notiert, dafs (statt τρίχας) D (gegen *d*) und *a* die Lesart δερρην (δέρριν) vertreten. Weiterhin fehlen die Worte καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ in D *a b d ff*² *r t*; aus dem Apparat bei Wordsworth-White fügt man noch hinzu 𝔐, einen Vulgatatext mit zahlreichen altlateinischen Lesarten.

Die erste Variante (καὶ ἦν bzw. ἦν δέ), auf die später zurückzukommen sein wird, scheint von geringerer Wichtigkeit. Aber eine sehr interessante Lesart liegt vor in δερρην, das nach v. Soden und Tischendorf an der Stelle von τρίχας stehen soll. Statt eines Kleides aus Kamelhaar hat D ein Kamelfell. Die Haut des Tieres dient dem Täufer als Gewand[1]. Unter den griechischen Zeugen steht D, wie an so vielen Stellen, mit dieser Lesart ganz singulär da; selbst von seinem nebenanstehenden Lateiner (*d*) ist er verlassen, denn *d* liest *pilos camelli*, setzt also τρίχας καμήλ(λ)ου der übrigen Zeugen voraus. Aber der Codex Vercellensis, der einzige uns erhaltene Altlateiner, der wahrscheinlich geschrieben worden ist, noch ehe Hieronymus die Vulgata schuf, vertritt die Lesart des griechischen Cantabrigiensis. Er bietet *pellem camelli*, d. i. δέρριν καμήλ(λ)ου.

Fast ebenso auffällig wie diese Lesart ist die Tatsache, dafs D *a b d ff*² *r t* 𝔐 die Worte καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ auslassen. v. Soden glaubt, dafs ein Sprung von καὶ vor ζώνην bis καὶ zu Beginn von V. 7 vorliegt. Aber es wäre zu erklären, warum die sechs Altlateiner (und 𝔐)

---

[1] Dazu erinnert E. Nestle (ZntW 1907, 238) mit Recht an Chrysost., Hom. 68 in Matth., wo von dem Leben der Mönche die Rede ist: κατὰ τοὺς μακαρίους ἐκείνους ἀγγέλους, τὸν Ἠλίαν, τὸν Ἐλισσαῖον, τὸν Ἰωάννην, κατὰ τοὺς ἀποστόλους τῶν ἱματίων κατεσκευασμένων αὐτοῖς, τοῖς μὲν ἀπὸ τριχῶν αἰγῶν, τοῖς δὲ ἀπὸ τριχῶν καμήλων· εἰσὶ δὲ οἷς καὶ δέρματα ἤρεσκε μόνον, καὶ ταῦτα πάλαι πεπονηκότα. (Migne, Patr. graec. 58, 644.) Vgl. auch Hebr. 11, 37.

brüderlich Hand in Hand von καὶ zu καὶ hinübergesprungen sind, während aufser dem griechischen Cantabrigiensis, der sich hier wie stets zur Vetus Latina hält, auch keine einzige andere griechische Handschrift diesen „Sprung“ aufweist. Vielleicht hat v. Soden angenommen, dafs diese Altlateiner nur eine Rezension darstellen, dafs sie alle zur „Itala“ gehören; allein wir werden unten sehen, dafs es ganz verschiedene Übersetzungsformen sind, die hier den gleichen „Sprung“ aufweisen.

Will man dahinter kommen, was es mit diesem „Sprung“ auf sich hat, so mufs man schon die Volltexte zur Hand nehmen. Denn die Apparate unserer Ausgaben sind nun einmal gar nicht so gearbeitet, dafs sie die einfachsten Dinge erkennen lassen. Unter den Forderungen, die an eine zukünftige Neuausgabe zu stellen wären, möchte ich in erster Linie die setzen, dafs die zusammengehörigen Lesarten auch als solche gekennzeichnet werden. Das ist unbedingt nötig, soll nicht die neutestamentliche Textkritik ein Schauplatz des Dilettantismus bleiben, ein Feld, auf dem jeder seine Sprünge ausführen und um so fröhlicher sich tummeln darf, je weniger er sich von Sachkenntnis beschwert weifs. Es gehört viel Übung und ein gutes Auge dazu, um aus dem Apparat bei Tischendorf oder bei v. Soden zu erkennen, dafs die Lesart δερρην und die Omission von καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ auf das innigste zueinander gehören; und ich kann mir vorstellen, dafs viele hundert Augen über diese Dinge weggleiten, ohne auch nur zu ahnen, was dahinter steckt. Nimmt man dagegen die Volltexte der Handschriften und schlägt etwa den Cantabrigiensis oder den Vercellensis nach, so ist klar, um was es sich handelt. Diese Texte vertreten die beiden zusammengehörigen Varianten; sie haben nicht, wie man bei v. Soden und Tischendorf liest, statt τρίχας ihr δερρην bzw. *pellem*, sondern statt τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ bieten sie δερρην καμελου bzw. *pellem camelli*. An Stelle der zwei Kleidungsstücke (Kleid und Gürtel) haben sie ein einziges, das Kamelfell. Und entweder ist das Kamelfell von D*a* für Mk die ursprüngliche Lesart; dann haben alle

Griechen das etwas zu rauhe Asketentum des Täufers zu mildern für nötig befunden, indem sie ihm einen Rock aus Kamelhaar bewilligten und von dem ursprünglichen Fell wenigstens noch den Gürtel liefsen, oder umgekehrt, es hat einmal ein Enkratit, dem die Askese des Vorläufers vom Evangelisten nicht kräftig genug dargestellt erschien, sie vergröbert und aus dem vorhandenen Haarkleid und Ledergürtel eine Kamelhaut gemacht. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht, denn δέρριν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ wäre eine gar zu seltsame Beschreibung der Kleidung und wird ja auch handschriftlich nicht vertreten.

Sind diese Ausführungen richtig, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die Vorgänger von *b d ff*^{2} *r t* M sämtlich entweder auch einmal die Lesart *pellem camel(l)i* boten oder aber die Worte καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ vertraten. Ihr jetziger Zustand ist offenbar nicht primitiv, sondern weist Halbkorrektur auf. Für welche von den beiden Möglichkeiten werden wir uns entscheiden? Ist es eher anzunehmen, dafs man ein ursprüngliches *pellem* in *pilos* abgewandelt hat, oder liegt es näher zu vermuten, dafs man den früher vorhandenen Gürtel für entbehrlich hielt? Ich meine, das erste hat die weitaus gröfsere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn für jene Änderung liegt der Grund klar zutage: das Kamelfell ist aufserkanonisch[1]. Dagegen fragt man sich vergeblich, warum der Ledergürtel gestrichen worden sein soll. Will man es bedenklich finden, dafs eine so seltsame Lesart wie δερρην von so vielen alten Zeugen vertreten sein soll, so wäre daran zu erinnern, dafs die Vetus Latina an solchen Curiosa gar nicht arm ist. Fehlt es doch keineswegs an Stellen, die fast den Eindruck hervorrufen, als hätten sich sämtliche Übersetzer

---

[1] „Aufserkanonisch" müssen wir diese Lesarten nennen; denn in der von A. Pott (Der Text des N. T., Leipzig 1906, 11ff) u. a. gewählten Bezeichnung „vorkanonisch" ist ein Werturteil enthalten, das noch in ganz anderer Weise begründet werden müfste, als man es bisher versucht hat. Die Bezeichnung „vorkanonisch" ist übrigens meines Erachtens nicht nur unbegründet, sondern falsch.

der lateinischen Evangelien den Codex Bezae verschrieben, um aus ihm zu übersetzen. Und es liefse sich ganz schön zeigen, dafs, je weiter die Fassung des Cantabrigiensis von der kanonischen abweicht, um so geringer die Zahl der Altlateiner ist, die ihm die Treue halten. Eine so harmlose Änderung, wie Mk 1, 15 πεπληρωνται οι καιροι (*impleta sunt tempora*) treffen wir in D *a b c d ff² r t* G M; einen so unschuldigen Zusatz, wie Lk 2, 48 και λυπουμενοι (*et tristes*) finden wir in D *a d e ff² l q r* Dmg G L *gat*; die Variante Mk 3, 5 νεκρωσει statt πωρωσει erscheint noch bei D *c ff² i r*, die Variante οργισθεις statt σπλαγχνισθεις (Mk 1, 41) bei D *a d ff² r*; das Stück vom Sabbatarbeiter (Lk 6, 4) steht nur noch in D. So sprächen auch Mk 1, 6 allgemeine Erwägungen nicht dagegen, sondern eher dafür, dafs die Lesart *pellem camel(l)i* früher einmal verbreiteter war und später getilgt worden ist. Man könnte auch noch darauf hinweisen, dafs der zum irischen Vulgatazweig, der so manche alte hochinteressante Variante aufbewahrt hat, gehörige Codex Kenanensis (Book of Kells, s. VII vel VIII, bei Wordsworth-White: Q) an unserer Stelle liest: *pellis*, also eine Kontamination von *pellem* und *pilos* (bzw. *pilis*) bietet, wie man sie gerade bei den Iren auf jeder Seite der englischen Vulgata antrifft[1].

Die Lesart δερρην καμηλου hat ihre Verehrer, und so wird es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dafs es nicht angeht, aus dem Umstand, dafs sie früher einmal in vielen Altlateinern gestanden haben mufs, die Folgerung zu ziehen, dafs sie in alter Zeit auch in griechischen Handschriften weit verbreitet war. Die Altlateiner können aus einer Wurzel stammen.

---

[1] Vielleicht liegt auch in der Lesung von *r* (*indutus vestem de pilis cameli*) ein Kompromifs vor zwischen *indutus pellem cameli* und *vestitus de pilis cameli*. Allein die Tatsache, dafs *r* noch eine zweite Sonderlesart in diesem Vers aufweist (*manducabat*, gegen *edebat*, *edens* der übrigen Zeugen), mahnt zur Vorsicht. Anderseits empfiehlt die unten behandelte auffällige Verwandtschaft der Texte *r* und *a* wieder sehr die Annahme, dafs in dem *vestem* des Usserianus ein Rest von ehemaligem *pellem* steckt. Vgl. auch die Vulgataüberlieferung in Mt 3, 4: Nach Wordsworth-White lesen L*QR *pillis*, J *pelle*.

Die Frage, ob δερρην καμηλου den Urtext für Mk darstellt[1], kann hier unentschieden bleiben. Nur das darf betont werden, daſs solche Fragen mit dem Hinweis auf einen „Sinn für das Ursprüngliche" noch nicht gelöst sind. Noch weniger geht es an, mit Chapman zu erklären: Let us note that in Mk I 6 we have a « Western non-interpolation », for D a b ff2 omit καὶ ζώνην δερματίνην (sic!) περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, which is an interpolation in all other Mss from Mt III 4[2]. Chapman vergiſst, daſs auch die Wissenschaft der Textkritik von Behauptungen allein nicht leben kann.

Nun sehen wir zu, was die übrigen Altlateiner aus den Worten καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ machen! Es sind die Codices *c f l q*. Sie bieten sämtlich *et zona pellicia circa lumbos eius*. Das ist der Text, den auch die Vulgata vertritt; und vergleichen wir mit ihr die Fassung dieser vier Altlateiner, so hat *l* in diesem Vers vollständig Vulgatatext, *q* kümmerliche Reste einer früheren Fassung, etwas mehr *f*, noch mehr altlateinischen Gutes *c*. Die Vermutung, daſs in *c f l q* mit *et zona pellicia circa lumbos eius* ein Vulgatatext eingesetzt worden ist, mag vielleicht kühn erscheinen, aber wenn sich an Hunderten von Stellen in diesen Codices ein Vulgataeinfluſs beobachten läſst, so wird man auch hier mit dieser Möglichkeit rechnen müssen, die ohnedem nichts Auffälliges hat bei Texten, die zwischen dem 7. und dem 13. Jahrh. geschrieben worden sind. Es wäre im Gegenteil merkwürdig, wenn diese Texte weiter überliefert worden wären, ohne daſs die Vulgata auf die Textgestalt Einfluſs ausgeübt hätte. Vielleicht hat erst Hieronymus der Lesart *et zonam pelliciam circa lumbos eius* im Abendland zu ihrem Recht verholfen. Dann würden Vorgänger von *c f l q* einmal ohne καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ gewesen sein, und deren Vorgänger

---

[1] So z. B. E. Nestle, Philologica sacra, Berlin 1896, 26; Einführung in das griechische N. T.[3] 245; A. Jülicher, Einleitung in das N. T.[5-6], Tübingen 1906, 285; J. Weiſs, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 124; F. Blaſs, Textkritische Bemerkungen zu Markus, Gütersloh 1899, 56 f.

[2] Revue bénéd. 1912, 237.

müfsten dann ebenfalls δερρην (*pellem*) geboten haben. Die Texte lägen uns dann vor in drei Schichten:

eine älteste in D *a* (δερρην καμελου, bzw. *pellem camelli*),
eine jüngere in *b d ff*² *r t* 𝔐 (*pilos* [*pilis*] *camel*[*l*]*i*),
eine noch jüngere (unter Vulgataeinflufs?) in *c f q l* (*pilos* [*pilis*] *cameli et zona pellicia circa lumbos eius*).

Nun vergleichen wir die Texte selbst. Ich gruppiere sie sofort so, dafs die zusammengehörigen Texte beieinander stehen:

a: erat autem iohannes indutus pellem camelli et edebat locustas (luc.?) et mel silvestre.

*

d: et erat iohannes vestitus pilos camelli et aedebat lucustas et mel silvestrae.

*ff*²: erat autem iohannes indutus pilos camelli et lucustas et mel silvestrae edens.

b: et erat iohannes vestitus pilos cameli et lucustas et mel silvestre edebat.

t: et erat iohannes vestitus pilos camelli et lucustas et mel silvestre aedebat.

r: et erat iohanes indutus vestem de pilis cameli et manducabat lucustas et mel silvestrae.

*

c: erat autem iohannes ipse indutus pilos cameli et zona pellicia circa lumbos eius et locustas et mel silvestre edens.

f: erat autem iohannes vestitus ex pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestre edebat.

q: et erat iohannes vestitus pilos cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestrae edebat.

*

l = vulg.: et erat iohannes vestitus pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestre edebat.

Zur ersten Gruppe gehört nur ein Vertreter: *a*. Er übersetzt wortwörtlich den Text des Cantabrigiensis: ην δε ιωαννης ενδεδυμενος δερρην καμελου και εσθιων ακριδας και μελι αγριον. In den übrigen Gruppen beobachten wir Wechsel zwischen *erat autem* und *et erat*, zwischen *indutus* und *vestitus*, zwischen der Stellung *edebat lucustas et mel silvestre* und *lucustas et mel silvestre edebat*. Dazu ein Schwanken zwischen *pilos* und *pilis*, zwischen *edebat* und *edens*, zwischen *edebat* und *manducabat*.

Nun werden wir suchen müssen, die Erscheinungen miteinander zu verknüpfen, vor allem die *readings* mit den *renderings*, wie der Engländer sagt. Das ist es ja, was die Übersetzung vor dem griechischen Text voraus hat, dafs sie in ihrem Wortlaut durch die Wahl des Wortes eine bestimmte Färbung aufweist, während der Urtext farblos ist. Dafs diese Eigenschaft des Textes vor allem zu verwerten ist, wenn man die Geschichte der Übersetzung verfolgen will, liegt auf der Hand. Beschränken wir uns aber darauf, so kommen wir über eine Klassifikation der Zeugen nicht hinaus; und es liefse sich schnell zeigen, dafs kein einziger Zeuge sich in eine Klasse fügt, die Gruppen wechseln oft genug von Vers zu Vers oder auch innerhalb des Verses. Wollen wir die Forschung weiter führen, so müssen wir versuchen, auch auf etwaige Zusammenhänge zwischen *reading* und *rendering* zu achten und zeigen, dafs dem Gebrauch bestimmter Vokabeln eine Bezeugung bestimmter Lesarten parallel geht.

In unserm Fall dürfte man vielleicht sagen, dafs jene Rezension, die die Lesart *erat autem* vertritt, ursprünglich auch *indutus*, die Rezension, die die Lesart *et erat* vertritt, ursprünglich auch *vestitus* hat. Für *erat autem* mit *indutus* treten ein *a ff*[2] *c*, dagegen stehen *r* und *f*. Für *et erat* mit *vestitus* stimmen *d b t* [*q l* vulg], dagegen *r* und *f*. Das Zahlenverhältnis 3 : 2 scheint nicht besonders günstig, aber es gilt zu bedenken, dafs *r f* nicht denselben Wortlaut aufweisen. Ihr Zeugenwert verringert sich, da sich ihre Stimmen zersplittern: *r* hat *et erat* . . *indutus*, *f*: *erat autem* . . *vestitus*. Beide sind an dieser Stelle wahrscheinlich Mischlinge. Wenn die Frage erlaubt wäre, ob

erat autem . . indutus oder *et erat . . vestitus* das Frühere darstellt (beide Formen können nebeneinander entstanden sein!), so würde man geneigt sein, *erat autem . . indutus* als die ältere Form zu betrachten, vor allem, weil sie durch D*a* vertreten wird, die in δερρην καμηλου das älteste Stadium repräsentieren. Allein Sicheres läfst sich auf diesem Wege nicht erzielen, es kann sehr wohl neben altem Gut ganz junges Platz gefunden haben.

Hermann v. Soden betrachtet ἦν δὲ ἰωάννης ἐνδεδυμένος gegen das durch die ägyptische Rezension vertretene καὶ ἦν ἰωάννης ἐνδεδυμένος für Mk 1, 6 als Urtext. Ich glaube kaum, dafs diese Entscheidung das Richtige trifft; ohne diese Meinung hier ausführlich begründen zu können, möchte ich darauf hinweisen, 1. dafs die Rezension *H* den Urtext im allgemeinen viel reiner und treuer bewahrt hat als *I* und *K*; 2. dafs die Konstruktion καὶ ἦν ἰωάννης ἐνδεδυμένος dem Stil des Mk bei weitem mehr entspricht; 3. dafs die Wendung ἦν δὲ ἰωάννης ἐνδ. in hohem Grade verdächtig ist, eine Paralleleinwirkung von Mt 3, 4 her zu sein.

Wenn es richtig sein sollte, was wir oben vermuteten, dafs das älteste uns erreichbare Stadium lateinischer Evangelienübersetzung *erat autem indutus* aufweist, so wäre auch hier wieder zu betonen, dafs damit für die Frage, ob im Griechischen καὶ ἦν oder ἦν δέ Urtext ist, noch gar nichts gewonnen ist. So wie δέρριν καμήλου dadurch nichts gewinnt, dafs es früher einmal in vielen altlateinischen Zeugen gestanden haben mufs, so erhöht sich auch der Wert der Variante ἦν δέ gegenüber καὶ ἦν nicht dadurch, dafs *erat autem* vielleicht die älteste Form lateinischer Übersetzung darstellt. Im Gegenteil, wenn wir in dieser Weise, wie es im vorstehenden angedeutet ist, Vers um Vers untersuchen, so werden wir sehr häufig auf das Resultat stofsen, dafs gerade die älteste erreichbare Form von dem, was wir als Urtext betrachten müssen, am meisten abweicht; erst die jüngeren Formen zeigen eine Annäherung an den Urtext; ziemlich reine Arbeit hat erst Hieronymus gemacht.

Nur um zu zeigen, wie skeptisch wir der δέρρις καμήλου von D *a* trotz ihres hohen Alters gegenüberstehen müssen, gehe ich auf den Lateiner, der das *pellis camelli* aufweist, noch etwas näher ein. Ohne daſs irgend ein Grund ersichtlich wäre, stellt *a* die Verse Mk 1, 6—8 um. Es handelt sich nicht etwa nur um die Willkür eines „Kopisten", um den *esprit d'harmonisation*, bequeme Ausflüchte, mit denen man sich heute das Studium der Handschriften erspart! Denn ganz dieselbe Folge weist auch der Codex Usserianus (*r*) auf, und beide Texte bieten eine seltsam freie Paraphrase, in der sie zwar nicht wortwörtlich miteinander gehen, aber doch eine weitgehende Übereinstimmung aufweisen. Zur bequemeren Vergleichung stelle ich den griechischen Text in die Mitte.

a	Mk 1, 6—8 (graec.)	*r*
7. et dicebat illis ego quidem vos baptizavi in aqua in paenitentiam. venit autem post me fortior me cuius non sum dignus solvere corrigiam calciamentorum eius. 8. ipse vos baptizavit in spiritu sancto. 6. erat autem iohannes indutus pellem camelli et edebat locustas et mel silvestre.	6. καὶ ἦν ὁ ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. 7. καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. 8. ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ.	7. et dicebat illis ego quidem baptiz[o] vos in aqua. venit autem post me fortior me cuius non sum dignus solvere corrigiam calciamentorum eius. 8. ille autem baptizabit vos in spiritu sancto. 6. et erat iohannes indutus vestem de pilis cameli et manducabat lucustas et mel silvestrae.

Die Fassung weicht, wie man sieht, vollständig vom Griechischen ab. Wie kommen *a* und *r* daran?

Die Eingangsworte *et dicebat illis* sind weder Mk- (καὶ ἐκήρυσσεν λέγων), noch Mt-, noch Lk-Text. Aber der Curetonsche Syrer hat in Lk 3, 16 ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ ἰωάννης

ein wenig „frei“ übersetzt: ἔλεγεν αὐτοῖς (ὁ ἰωάννης fehlt auch in *a b l* sy[s]). Aufserdem hat der arabische Tatian: *et dicebat illis*, wie D *a d r*.

ego quidem vos baptizo (*a*: *vos baptizavi*, *r ff*²: *baptizo vos*) *in aqua* ist aus Mt 3, 11 entlehnt. In Mk liest so D *a d ff*² *r*. Die Worte finden sich auch so im arabischen Tatian.

in paenitentiam addiert (aus Mt 3, 11) hier allein *a*. Aber in Lk 3, 16 fügen *a b c d e ff*² *l q r* G M Q R mit einigen griechischen Hss (darunter D) *in paenitentia*(*m*) hinzu.

Die Umstellung *post me fortior me* (nach Mt 3, 11) haben D *a d r* und der arabische Tatian mit der Peschito.

κύψας lassen D (mit einigen andern griechischen Hss) *a b c d ff*² *r* G M und der arabische Tatian aus. Studiert man die Texte D *a d ff*² *r* (die „admirable authority“ Chapmans für die Western non-interpolations!) an dieser Stelle, dazu etwa noch den Rehdigeranus in Lk 3, 16, so wird man geneigt sein, zu denken, dafs auch Vorgänger von D *d* und *ff*² einmal die Verse Mk 1, 6—8 in der Reihenfolge gelesen haben müssen, wie wir sie jetzt in *a* und *r* noch finden. Niemand ist verpflichtet, diese Anordnung deswegen für die ursprüngliche bei Mk zu halten.

Zur synoptischen Frage.

Schliefst Lukas durch 1, 1—3 die Benutzung des Matthäus aus?

Von Dr. Vinzenz Hartl in St. Florian.

In einem recht ansprechenden Versuch über das synoptische Problem folgert P. Dausch (Bibl. Zeitfragen VII, 4, 25) aus dem Proömium des Lukas, dafs Evangelien von Augenzeugen von ihm nicht benutzt wurden, also auch nicht Matthäus. Wie Dausch denken viele andere. —

Der Schlufs beruht auf falscher Basis. Denn Lukas betont — im höchsten Falle — nur, dafs seine Vorgänger keine schriftlichen Quellen von Augenzeugen benutzt haben. Dafs auch er selbst keine solchen kenne und berücksichtige, sagt er nicht. Er behauptet vielmehr, in seinen Nachforschungen weiter gegangen zu sein als jene. Würde man das κἀμοί (1, 3) so pressen, dafs Lukas damit sagen wolle, er sei genau so zu Werke gegangen wie seine Vorgänger, so würden dadurch nicht blofs schriftliche Quellen von Augenzeugen, sondern auch von deren Hörern ausgeschlossen, da Lukas eben nur von mündlichen Mitteilungen zu sprechen scheint.

Ja warum nennt er dann nicht auch das Matthäusevangelium? Sehr einfach: nicht deshalb, weil er es nicht gekannt, sondern deshalb, weil er sich diesem nicht an die Seite stellen durfte. Er gibt nämlich den Grund an, warum er, ein Nichtaugenzeuge, es wage, eine Darstellung, und zwar eine geordnete, der Taten Christi zu bieten. Der Grund ist: auch andere Nichtaugenzeugen haben dasselbe gewagt, weil sie sich eben der einwandfreiesten Quelle zu bedienen vermochten, nämlich der Erzählungen jener, die nicht blofs Augen-

zeugen waren, sondern von Christus selbst als fähig autorisiert worden waren, seine Lehre zu verkünden: αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου.

Da nun auch Lukas an die erste Quelle gegangen und gewissenhaft geforscht hatte, konnte auch er das Wagnis unternehmen, — obwohl schon ein Augenzeuge als schriftlicher Berichterstatter vielleicht vorangegangen war. Er sagt nämlich von sich nicht, daſs er nur den mündlichen Berichten gleich jenen gefolgt, sondern daſs er „**allem** genau nachgegangen". Von diesem πᾶσιν schriftliche Quellen auszuschlieſsen, ist reinste Willkür, zumal als gesichert angenommen werden darf, daſs sich aus seinem Berichte schriftliche Vorlagen unserm Auge noch kenntlich machen. Hat er aber Schriften von Autoritäten zweiten Ranges verwendet, warum sollte er eine Autorität allererster Güte, das Matthäusevangelium, ausgeschlossen haben?

A priori ist das also nicht anzunehmen. Zwingt uns aber vielleicht der faktische Befund dazu? Ist es wahr, daſs „zahlreiche Partien des Lukasevangeliums den Parallelberichten des Matthäus, z. B. Kap. 1—2, auch der Bergpredigt, so schroff gegenüberstehen, daſs eine Kenntnis oder Benutzung, wie es scheint, bestritten werden muſs" (ebd.)? Das Gegenteil ist richtig. Gerade die Kindheitsgeschichte des Lukas beweist, daſs er Matthäus nicht bloſs kennt, sondern berücksichtigt und z. T. erklärt.

a) Nur aus Lukas' Bericht über die Reise Marias nach Judäa ist des Matthäus Erzählung von der Haltung des hl. Joseph nach der Erkenntnis des gesegneten Zustandes Mariens recht verständlich. b) Bezüglich der Heimat Josephs und Mariens würden wir sicher irregehen, hätten wir nur Matthäus. Da dieser erzählt, die Geburt Jesu sei in Bethlehem erfolgt und eben dahin habe die heilige Familie von Ägypten zurückkehren wollen, würden wir folgern, daſs Bethlehem der Wohnsitz der Eltern gewesen. Lukas aber belehrt uns eines andern, erklärt auch, wieso denn trotzdem Bethlehem zur Ehre kam, den Messias hervorzubringen. c) Aus ihm wird uns auch klar,

warum im Gebiete Galiläas gerade das berüchtigte Nazareth zum Wohnsitz der heiligen Famlie erkoren wurde. d) Er füllt die Lücke aus, die bei Matthäus zwischen der Kindheit Jesu und dem Auftreten des Täufers klafft. e) Er weist endlich durch das sonst ganz überflüssige ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ (3, 23) die Berechtigung des abweichenden Stammbaumes des ersten Evangeliums nach.

Von einem schroffen „Gegensatz" kann man nur sprechen, wenn man das ganz präzise Ziel der Kindheitsgeschichte des Matthäus einerseits und des Lukas anderseits verkennt. Die Absicht des Matthäus, schon am Kinde Jesu die Erfüllung der Weissagungen zu zeigen, bedingten bei ihm die Erzählung der Geburt zu Bethlehem, der Ankunft der Weisen, der Flucht nach Ägypten und der überraschenden Wahl des Wohnsitzes in Galiläa.

Dagegen machte die Absicht des Lukas, auch in der Kindheitsgeschichte die Zeugnisse Gottes, die er über seinen Sohn durch Engels- und Prophetenmund der Gegenwart, der damaligen Generation gab, ebenso die Auswahl notwendig, die der dritte Evangelist getroffen hat: das Zeugnis des Zacharias und des Engels im Tempel, die Offenbarung Gabriels an Maria, das Geisteszeugnis des „Benedictus" und des „Magnificat" und der Reden Elisabeths, Simeons und Annas und der Hirten. Gerade die Kunst, mit der Lukas es vermied, Matthäus zu wiederholen, und sich bemühte, ihn trotzdem zu erklären, beweist klar, dafs er ihn kannte und sorgfältig beachtete. Würden wir aber aus der Differenz beider schliefsen, dafs sie sich nicht kannten, müfsten wir auch aus der prinzipiellen Verschiedenheit des Johannes schliefsen, dafs er die Synoptiker nicht kannte, obwohl das gerade Gegenteil erwiesen ist.

Ebenso unglücklich ist der Hinweis auf die Berichte über die Bergpredigt. Ihre Verschiedenheit wird vollkommen erklärt durch die Kunst des Matthäus, zu schematisieren, wie des Lukas, mit konkreten Details seine Absichten zu erreichen; ferner durch die Tendenz des Matthäus, den Pharisäismus unschädlich zu machen, und die Milde des Lukas wie den

Sündern so den Pharisäern gegenüber, sowie namentlich durch den durchgängigen Verzicht des Lukas auf spezifisch jüdische Streitfragen. Dies erklärt auch vollständig die verschiedene Adresse der Bufsrede des Täufers bei Matthäus und Lukas, an der D. Anstofs nimmt (S. 30).

Es wäre interessant, die Sache weiter zu verfolgen. Diese Beispiele mögen einstweilen genügen zur Illustration der Wahrheit, dafs der Befund uns keineswegs „unrettbar der modernen Hypothese“ einer Redequelle „in die Arme treibt“.

Zwei neue medizingeschichtliche Quellen zum „Grofsen Fieber“ Lk 4, 38.

Von Dr Joseph Schuster, Oberstabsarzt a. D. in München.

Zu den Stellen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, die nach den eingehenden Untersuchungen von William Kirk Hobart medizinische termini technici enthalten, wie sie von den griechischen Ärzten Hippokrates, Dioskorides, Aretaios, Galenos gebraucht wurden und die, wie Hobart folgert, den Beweis liefern, dafs das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von ein und derselben Person geschrieben wurden und dafs der Schreiber ein Mediziner (Medical Man) war, zählt auch die Stelle Lk 4, 38, wo vom „Grofsen Fieber“ die Rede ist. Die Tradition der Kirche, die von jeher annahm, dafs der Verfasser dieser beiden kanonischen Schriften der Antiochener Arzt Lukas war, der Begleiter des Apostels Paulus auf dessen Missionsreisen, und derselbe ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, von dem der Apostel in seinem Briefe an die Kolosser Grüfse auszurichten hatte, erhält durch die Resultate der Hobartschen Untersuchungen auch von seiten der Medizin eine kräftige Stütze.

Auf den gleichen Standpunkt wie Hobart stellt sich A. Harnack in seinem Buche „Lukas der Arzt usw.“, nur dafs er noch mehr als Hobart die ganze Darstellung des Verfassers dieser beiden kanonischen Werke betont und aus dem Gepräge des Ganzen zu dem definitiven Schlufs kommt, dafs „das Geschichtswerk“ von einem Arzte stammt. Seinem an einer vorhergegangenen Stelle (S. 10) angedeuteten Zweifel, es könnte sich am Ende nur um einen griechisch gebildeten Laien handeln, der mit der medizinischen Sprache und Kunst

besonders vertraut gewesen ist, lag wohl der Gedanke an Aulus Cornelius Celsus zu Grunde, der, obwohl selbst nicht Arzt von Beruf, dennoch mit der theoretischen wie praktischen Heilkunde seiner Zeit vollkommen vertraut war, deren Kenntnis er sich in erster Linie zwecks Aufnahme in seine Enzyklopädie der Wissenschaften aneignete und in den Valetudinarien seiner Landgüter auch zu erproben Gelegenheit fand. Aber Lukas besafs nicht Landgüter mit Valetudinarien, in denen er medizinischen Sport zu treiben Gelegenheit hatte; er konnte nur ein Arzt der werbenden täglichen Praxis sein. Für einen medizinischen schriftstellernden Dilettanten fehlten ihm die Mittel.

Die besagte Stelle Lk 4, 38, wo es heifst: ἡ πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ, wurde vielfach nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach wiedergegeben. So übersetzt Allioli: „mit einem heftigen Fieber behaftet“, während Aug. Arndt übersetzt: „von einem heftigen Fieber befallen“. Doch weist Arndt („Das Neue Testament“) in seinem Kommentar zu dieser Stelle auf den medizingeschichtlichen Unterschied vom grofsen und kleinen Fieber hin, ohne aber darauf aufmerksam zu machen, dafs es im Urtext „grofses Fieber“ heifst. Es mag die nicht wörtliche Übersetzung darin ihren Grund haben, dafs man den Ausdruck „grofses Fieber“ nicht als medizinischen terminus technicus, sondern als vulgäre Bezeichnung betrachtete, während die exakte Übersetzung nach medizinischem Sprachgebrauche eigentlich lauten sollte: „von hohem Fieber ergriffen“.

Doch darum handelt es sich hier zunächst nicht. Die Frage ist vielmehr: War der Ausdruck „grofses“ und „kleines“ Fieber ein professioneller? wie fällt er zeitlich mit der Abfassung des dritten Evangeliums zusammen? und gibt es noch andere als die von Hobart angeführten Quellen für den Gebrauch dieses Ausdruckes, insbesondere vorlukanische?

Auffallenderweise hat man sich von theologischer Seite mit dem Hinweis Hobarts auf Galen begnügt, der doch erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts (131—201 oder 210)

lebte und schrieb, während der gleichfalls von Hobart zitierte Aretaios von Kappadozien gerade in die Zeit der Abfassung des dritten Evangeliums, d. i. in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts, fällt.

Diese Beschränkung dürfte dadurch begründet sein, dafs Galen eben vom Grofsen (und Kleinen) Fieber spricht, während bei Aretaios nur vom Kleinen Fieber die Rede ist.

Aber noch auffallender ist, dafs Hobart wohl die Sätze Galens wiedergibt, welche die Worte Grofses und Kleines Fieber enthalten, nicht aber das einem der Sätze angefügte abfällige Urteil Galens über diese Ausdrucksweise.

Hobart zitiert aus Galen, Περὶ διαφορᾶς πυρετῶν, De differentiis febrium lib. I: καὶ σύνηθες ἤδη τοῖς ἰατροῖς ὀνομάζειν ἐν τούτῳ τῷ γένει τῆς διαφορᾶς τὸν μέγαν τε καὶ μικρὸν πυρετόν, während der Nachsatz lautet: οὐ κυρίως μὲν ἐπὶ ποιοῦ πράγματος ὄνομα ποσότητος ἐπιφέρουσιν, ὅμως δὲ οὖν εἰθισμένοι οὕτω ποιεῖν οὐκ ἐπὶ πυρετοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ἄλλων μυρίων ἐν ποιότητι μὲν ἐχόντων τὴν ὕπαρξιν, ὀνομαζομένων δὲ μεγάλων καὶ μικρῶν.

Galen findet demnach die bei den damaligen Ärzten noch gebräuchliche Ausdrucksweise Grofses und Kleines Fieber nicht glücklich, denn er fügte hinzu: οὐ κυρίως, „nicht mit Recht“, da man die Bezeichnung grofs und klein nicht nur vom Fieber, sondern auch von tausend andern Dingen gebraucht.

Die andere von Hobart aus Galen zitierte Stelle findet sich in Περὶ φλεβοτομίας θεραπευτικὸν βιβλίον, De curandi ratione per venaesectionem cap. 6, und lautet: κἂν μὴ μέγας αὐτοῖς ἐπιπέσῃ πυρετός: „etiam si febris haud magna invadat“; eine Inkonsequenz nach seinem oben angeführten abfälligen Urteil, auch wenn es hier heifst: kein grofses Fieber.

Im übrigen bediente sich Galen sowohl in seiner Fieberlehre wie in seinen sonstigen Schriften zur Bezeichnung der höheren Fiebergrade der Ausdrücke: πυρετοὶ περικαέες (περικαής, sehr brennend, ardens, im Mittelalter mit „hitzig“ bezeichnet), dann πυρετοί δεινοί (δεινός, gefährlich, gravis). während er leichte Fieber als πυρετοὶ βληχροί (βληχρός, de-

bilis, schwach) oder als πρηέες (ionisch πρηύς, sanft, milde, mitis) bezeichnet.

Fest steht aber auf Grund dieser Belegstellen, dafs zu Galens Zeit die Ärzte noch immer sich des Ausdrucks Grofses und Kleines Fieber bedienten. Und noch lange, selbst über die Herrschaft Galens hinaus, stofsen wir in der medizinischen Literatur auf diese Fieberbenennung. Erzählt doch die Geschichte des Bayerischen Heeres (K. Staudinger, Bd. II, 2, S. 1305), dafs noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine Verordnung erschien, welche von „kleinen Fiebern und Alterationen“ spricht.

Wir werden aber auf die Stelle in Galens „De differentiis Febrium“ nochmals zurückkommen müssen, weil sie von einem andern griechischen Arzte interpoliert worden ist.

Der zweite von Hobart aufgeführte Zeuge ist Aretaios von Kappadozien, „ein Arzt, wie die Geschichte wenige kennt“ (Hecker), „das glänzendste unter den Meteoren, welche den reichen Himmel der früheren Kaiserzeit schmücken“ (Häser), den sein Herold Hanns Locher zu den Hohenpriestern der medizinischen Kunst zählt, von dem man wirklich mit Recht sagen kann, er sei seiner Zeit um 2000 Jahre vorausgeeilt, und seine Beschreibungen der Krankheiten seien „Muster naturgetreuer und klassischer Darstellung“ (Häser).

Über die Zeit und Lebensumstände dieses grofsen Arztes sind uns leider nur kärgliche Nachrichten erhalten. Aus seinen Schriften geht hervor, dafs er nach Andromachos, dem Leibarzte Neros und Erfinder des berüchtigten, abenteuerlich zusammengesetzten Theriaks, den er schon kennt, und wahrscheinlich gleichzeitig mit Dioskorides aus Anazarba (40—90 n. Chr.) lebte.

Hobart zitiert aus des Aretaios Werk „De curatione acutorum et diuturnorum morborum“ die Stelle, an der Aretaios den Ausdruck Kleines Fieber gebraucht. Der Satz findet sich in Kap. 10, Θεραπεία πλευρίτιδος, De curatione Pleuritidis, und lautet: ἐὼν ξὺν πόνῳ πλευροῦ ἐπὶ σμικρῷ πυρετῷ, ἢ καὶ ἄνευ πυρετῶν.

Der Sinn des ganzen Satzes ist, dafs von älteren (παλαιοτέροισι, vetustiores) Ärzten, manchmal wegen des gemein-

samen Symptomes des Seitenstechens, Leberkrankheiten, die mit leichtem (kleinem) oder auch ohne Fieber einhergehen, mit Pleuritis (Brustfellentzündung) verwechselt werden (also Differential-Diagnostik).

Damit erschöpft sich die von Hobart und Harnack angeführte Zeugschaft für das Grofse Fieber in Lk 4, 38. Wie ich nun beim Durchforschen der medizinischen Literatur jener Zeiten entdeckte, gibt es aber noch zwei andere medizinische Schriftsteller der in Rede stehenden Epoche, welche den Ausdruck Grofses und Kleines Fieber kennen und gebrauchen.

Der eine davon ist Alexandros von Aphrodisias in Karien, der mit Galen gleichzeitig lebte und wirkte. Der andere ist der besagte Aulus Cornelius Celsus, der von 30—25 vor bis 45—50 nach Christus lebte und seine 8 Bücher über die Medizin schon vor der Abfassung des dritten Evangeliums schrieb.

Alexandros war, wie uns sein Übersetzer (ins Lateinische) Dr Franziskus Passow berichtet, ein Günstling der Kaiser Septimius Severus (146—211) und Karakalla (regierend von 211—217) und nach J. H. Baas selbst wieder ein Gönner Galens, lehrte nach Passow, imperatorum „iussu“ in Athen und Alexandrien, und erhielt wegen seiner Auslegung des Aristoteles den Beinamen „der Exeget“. Auch dieser griechische Arzt schrieb eine Abhandlung über das Fieber (Περί πυρετῶν, De febribus libellus), in welchem er an mehreren Stellen auf die Ausdrucksweise Grofses und Kleines Fieber zu sprechen kommt.

In Kap. 18 dieses Buches heifst es: . . . διαφοράν, καθ' ἣν μεγάλους τε καὶ μικροὺς ὀνομάζομεν πυρετούς. Von besonderem Interesse, wenigstens für uns Mediziner, ist aber die Stelle in Kap. 30, die lautet: καθ' ἃς μικρούς τε καὶ μεγάλους ὀνομάζομεν πυρετούς, οὐ κυρίως μὲν ἐπὶ πολλοῦ πράγματος ὄνομα ποσότητος ἐπιφέροντες, ὅμως δ' οὖν εἰθισμένοι τοῦτο ποιεῖν οὐκ ἐπὶ πυρετῶν μόνων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ἄλλων μυρίων ἐν ποιότητι μὲν ἐχόντων τὴν ὕπαρξιν, ὀνομαζομένων δὲ μεγάλων καὶ μικρῶν.

Der aufmerksame Leser der oben aus Galens Schrift „De differentiis febrium“ zitierten Stelle wird sofort die Ähnlichkeit

beider Texte erkennen, und es kann sich hier nur darum handeln, welcher der beiden von dem andern abgeschrieben hat.

Die Frage beantwortet uns Alexandros selbst im Schlufssatze seiner Abhandlung, der lautet: πάσας δὲ ταύτας τῶν πυρετῶν τὰς διαφορὰς τῶν πρὸ ἡμῶν τις ἀκριβῶς τε ἅμα καὶ σαφῶς ἐδήλωσε λέγειν — Cunctas autem has febrium differentias quidam ante nos ex amussi simulque perspicue exposuit inquiens. Dieser „quidam“, den Alexandros „ex amussi“ kopiert, d. i. interpoliert hat, war kein anderer als Galen.

Nun kommt noch ein und zwar der Hauptzeuge hinzu, der vor Lukas schrieb, Aulus Cornelius Celsus. Er schreibt in Lib. IV Kap. 14, De viscerum morbis et primo de pulmone, über die Symptome der Lungenentzündung: „Eius haec conditio est: pulmo totus afficitur: hunc eius casum subsequitur tussis, bilem vel pus trahens, praecordiorum totiusque pectoris gravitas, spiritus difficultas, magnae febres, continua vigilia, cibi fastidium, tabes“ (das „bilem et pus trahens“ bezieht sich offenbar auf das sanguinolente, rostfarben erscheinende Sputum bei der Lungenentzündung).

Wenn nun schon der ein klassisches Latein schreibende Celsus von „magnae febres“ spricht, dann durfte, ja mufste auch Lukas von grofsem Fieber sprechen, um damit den hohen Fiebergrad auszudrücken.

Damit glaube ich bewiesen zu haben, was zu beweisen war, dafs Lukas sich in 4, 38 eines medizinischen Fachausdruckes bediente, der schon vor ihm in der medizinischen Literatur in Gebrauch war.

A. Harnack hat im Vorwort zu seinem medizingeschichtlich so wertvollen Buche „Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ darauf hingewiesen, „dafs die Medizin die Schwester der christlichen Religion sein solle und dafs auch heute noch der menschenfreundliche Arzt und der Diener Christi zusammengehören“, und wir setzen bei: zusammenarbeiten sollen. Möge ich mit dieser kleinen medizingeschichtlichen Studie wenigstens den guten Willen hierzu bekundet haben.

Noli me tangere.

Von Oberlehrer Dr Karl Kastner in Königshütte O/S.

Soviel gebraucht dieses Herrenwort namentlich in seiner lateinischen Fassung ist, so schwer verständlich ist es im Kontexte. Belser versuchte in seinem Jo-Kommentare einen neuen Weg einzuschlagen, um diese crux interpretum erträglicher zu machen. Seine originelle Deutung der Szene dürfte aber in dieser Form schwerlich Beifall finden[1]. Der neueste Kommentator des Jo-Ev, F. Tillmann, erklärt die Stelle so: „Mit dem Worte ‚Fasse mich nicht an‘ weist Jesus die Auffassung zurück, die sich in dem stürmischen Jubel der Maria aussprach. Sie sah ja den Herrn nicht in verklärter Lichtgestalt, schien er ihr doch ein Gärtner zu sein. Da mufste in ihr die Vorstellung wach werden, als sei Jesus jetzt wieder zu seinen Jüngern zurückgekehrt, um wie früher mit ihnen zu verkehren. Aber eben dies mufs der Herr abweisen, denn noch ist er nicht in den Himmel aufgestiegen. Eine neue, ungestörte Lebensgemeinschaft mit den Seinen wird aber erst beginnen, wenn er als der erhöhte Christus zur Rechten des Vaters thront, 3, 15; 12, 32; 16, 16 ff.“ Diese Erklärung, so bemerkt er noch, „scheint dem Wortlaut wie der Gedankenwelt des vierten Ev am besten zu entsprechen“[2]. Vielleicht ist aber doch noch eine andere Exegese natürlicher.

[1] Vgl. B. Haensler, Zu Jo 20, 17, in Bibl. Zeitschr. XI (1913) 172 bis 177, der nach Ablehnung der These, Maria habe vom Heilande die heilige Kommunion begehrt, zu dem Resultate kommt: „Aus all dem möchte ich schliefsen, dafs Jo 20, 17 auch jetzt noch nicht vollkommen befriedigend erklärt ist und diese neue Erklärung kaum vieles vor den bisherigen, besonders der Pölzlschen, voraus hat, ja vielleicht hinter ihnen zurückbleibt.“

[2] F. Tillmann, Das Jo-Ev übersetzt und erklärt, Berlin 1914, S. 268 f.

Zu ihrem Verständnisse mufs eine Vorbemerkung gemacht werden. Die folgende Erklärung setzt voraus, dafs Maria Magdalena mit der Lk 7, 36 ff erwähnten Sünderin identisch ist. Es ist hier nicht der Ort, die bekannten Beweisgründe für diese Annahme zu wiederholen. Zur schnellen Orientierung sei auf die Argumentation Le Camus' verwiesen, die sich auch J. Schäfer zu eigen gemacht hat[1]. J. Nisius wird recht haben, wenn er sagt: „Die alte Streitfrage wird wohl immer unentschieden bleiben.“[2]

Noch eine andere Frage ist vorher zu erledigen, die nicht unbegründet ist. Ist der Herr unbekleidet oder in irgend welcher Verhüllung aus dem Grabe auferstanden? Dem Heilande wurden nämlich bei seiner Kreuzigung die Kleider genommen. In das Obergewand teilten sich die vier Soldaten und das ungenähte Untergewand verlosten sie (Jo 19, 23 f). Den Leichnam Jesu aber wickelten Joseph von Arimathäa und Nikodemus in leinene Tücher (ὀθόνια), wie es jüdische Begräbnissitte war (Jo 19, 40). Als nun am Ostermorgen Petrus und Johannes das leere Grab in Augenschein nahmen, fanden sie darin die leinenen Binden liegen (τὰ ὀθόνια κείμενα). Das Schweifstuch für den Kopf war an einem besondern Platze zusammengefaltet (Jo 20, 5 ff). Wie zeigte sich nun der Herr, wenn er nach der Auferstehung in menschlicher Gestalt erschien, war er nackt oder bekleidet? Unser christlich-sittliches Empfinden, das durch die bildlichen Darstellungen des Auferstandenen bestärkt wird, ist wohl geneigt, das letztere anzunehmen. Dann mufste sich der Herr entweder durch ein Wunder Kleider schaffen oder aber wenigstens bewirken, dafs er bekleidet erschien. Die Nacktheit ist ja an sich nichts Sündhaftes. Sie kann und wird in der Regel den Menschen im Zustande der gefallenen Natur zum Steine des Anstofses werden. Aber im Anfange war es nicht so. Adam und Eva gingen unbekleidet aus der Hand des Schöpfers hervor, und als der Herr am Abende des sechsten Schöpfungs-

[1] Handbuch zur Biblischen Geschichte II⁷ 246 f.

[2] Kirchl. Handlexikon II 822, Art. M. Magdalena.

tages seiner Hände Werk überschaute, da galt sein Urteil (Gn 1, 31) auch dem ersten Menschenpaare: „Und siehe! es war sehr gut.“ Darum berichtet der heilige Schriftsteller weiter (Gn 2, 25): „Sie waren beide nackt, Adam und sein Weib, und sie schämten sich nicht.“ Es liegt also nichts Bedenkliches darin, den zweiten Adam, der den Fluch der Sünde vom Samen des ersten hinwegnahm und der als Gottessohn den Stammvater im Paradiese an Heiligkeit unendlich überragt, sich ohne Hülle, das Erinnerungszeichen der Sünde, zu denken. Werden doch auch die Menschen bei ihrer Auferstehung wie die Engel Gottes im Himmel sein und weder heiraten noch verheiratet werden (Mt 22, 30 Mk 12, 25 Lk 20, 35 f). Oder, wie der hl. Paulus (1 Kor 15, 42 ff) sagt: „Gesäet wird (der Leib) in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Herrlichkeit; gesäet wird er in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft; gesäet wird ein tierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib. . . .“ [1]

Eine andere Frage ist freilich die, ob es denkbar ist, daſs sich der Herr nach der Auferstehung auch vor sündigen Adamskindern in völliger Nacktheit zeigen konnte. Man könnte einwenden: Der Herr des Sabbats ist auch der Herr des Fleisches, und in seiner Macht lag es auch, sündhafte Reize auszuschlieſsen. Überdies hat sich der Menschensohn, freilich unfreiwillig und zur Sühne von Sünde und Laster, auch am Kreuze einer groſsen Menschenmenge, unter andern auch den frommen Frauen,

[1] In diesem Zusammenhange dürfte auch eine Stelle aus dem „Fragment eines verlorenen Ev“ (Oxyrrh. Pap. saec. III ed. Grenfell und Hunt. Näheres s. bei J. Sickenberger, „Neuere Entdeckungen auf dem Gebiete der ntl Apokryphen“ in „Heliand“ I [1910] 201 ff und bei A. Vezin, „Die Freudenbotschaft unseres Herrn“ usw. Freiburg i. Br. 1915, S. 427 u. 445) von Interesse sein. Auf die Frage der Jünger: „Wann wirst du uns offenbar werden, und wann werden wir dich sehen?“ antwortet der Herr: „Wenn ihr euch ausziehet und auch nicht schämt.“ Hiermit ist ein Zitat aus dem Ägypter-Ev (Clemens Alex., Strom. III 13, 92 f) zu vergleichen. Darnach bestimmt Jesus einer gewissen Salome den Zeitpunkt der Heilserkenntnis also: „Wenn ihr das Kleid der Scham niedertretet, und wenn zwei eins wird, und das Männliche mit dem Weiblichen weder als Männliches noch als Weibliches [zusammenlebt].“ Die Beurteilung dieser Apokrypha s. bei Sickenberger a. a. O.

(höchstwahrscheinlich) in seiner (völligen) Nacktheit zeigen müssen[1]. Wenn man auch zugeben wird, dafs in der blutigen Szene von Kalvaria das ganze Milieu läuternd auf das sinnliche Empfinden wirkte, so kann man andrerseits bei dem auferstandenen Heilande das Moment der Verklärung (ohne besondere Lichtwirkung) geltend machen. Wie sich das Urchristentum zu dieser Frage stellte, geht aus den altchristlichen Literaturdenkmälern nicht hervor, da die Autoren dieses Problem nicht behandeln. Auch von altchristlichen Bildwerken ist nichts zu lernen, da auffälligerweise die alte Kunst sich erst sehr spät an dem Bilde des auferstandenen Heilandes versuchte[2]. Dagegen stellte man schon früh wiederholt das Vorbild des auferstandenen Christus, Jonas, dar, und dann zumeist völlig unbekleidet, selbst wenn er unter der Staude sitzend abgebildet wurde[3].

Dieser Erwägung liefse sich schon die Frage entgegenhalten: Erschien der Herr die 40 Tage hindurch immer unbekleidet? Und man wird sich schwer entschliefsen wollen, die Frage zu bejahen, z. B. mit Rücksicht auf die Emmaus-Jünger. Ist es möglich, dafs sich diese Herrenschüler von einem

---

[1] Wir wissen wohl, dafs die Juden bei Hinrichtungen den entkleideten Verbrecher mit einem Schamtuch bedeckten. So bestimmt Sanhedr. 6, 3, dafs während der Steinigung männliche Personen vorn an der Hüfte, weibliche hingegen vorn und hinten zu bedecken sind. Die Kreuzigung Jesu aber vollzogen ja nicht jüdische Schergen, sondern römische Soldaten. Und diese werden kaum auf das jüdische Zartgefühl Rücksicht genommen haben. Wissen wir doch aus einem Berichte des Flavius Josephus, wie sich zur Zeit des Cuspius Fadus (44—46 n. Chr.) ein römischer Soldat, der in der Nähe des Tempels auf Posten stand, ungestraft erdreisten durfte, durch eine öffentliche Schamlosigkeit am 4. Tage der Paschawoche die andächtige Menge zu kränken: Τετάρτῃ δὲ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς στρατιώτης τις <ἐπὶ τῶν τοῦ ἱεροῦ στοῶν> ἀνακαλύψας ἐπεδείκνυε τῷ πλήθει τὰ αἰδοῖα (Antt. XX 5, 3). Das Ev Nicodemi erwähnt wohl (c. 10) die Umgürtung des Herrn mit einem λέντιον. Allein dieses verhältnismäfsig spät geschriebene Apokryphon (vgl. Kastner, Jesus vor Pilatus, Münster 1912, S. 126 ff) kann in dieser Frage nichts entscheiden.

[2] Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer I 102 f, Art. Auferstehung.

[3] Ebd. II 67 ff und die Abbildungen, Art. Jonas.

völlig nackten Fremdling so lange begleiten liefsen? Freilich kann Jesus sich ihnen wirklich in solcher Gestalt gezeigt haben, aber die Jünger sahen ihn nicht so[1]. Denn es heifst ausdrücklich: „Ihre Augen aber waren gehalten, damit sie ihn nicht erkannten“ — οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν (Lk 24, 17). Das ist nun bei Magdalena nicht ausdrücklich gesagt.

Man könnte noch die Verklärung Jesu als Gegeninstanz ins Feld führen und darauf hinweisen, dafs bei dieser vorbildlichen Erscheinung des Heilands Kleider weifs wie Schnee wurden (Mt 17, 2 und Parallelen). Ein Unterschied aber besteht doch. Dort trägt der Heiland vorher Kleider, hier nicht. Dort wird sein irdischer Leib von der Herrlichkeit Gottes durchleuchtet, also auch seine Gewandung; aber in so lichtumflossener Gestalt erscheint der Herr der Magdalena nicht, sonst hätte sie ihn nicht für einen Gärtner gehalten. Ob ihn bei weiteren Erscheinungen ein Abglanz des Himmels umleuchtete, wissen wir nicht. Ausgeschlossen ist es nicht, weil die Jünger bei der ersten Erscheinung einen Geist zu sehen glauben (Lk 24, 37) und sich erst von Jesu Fleisch und Bein (24, 39) überzeugen wollen.

Trotz alledem wird sich das christliche Empfinden nicht dazu verstehen können, eine absolute Blöfse des Herrn zuzugeben. Man kann sich aber wohl den Heiland nach der Auferstehung in leichterer Umhüllung denken, so zwar, dafs das Siegel seines Todes, seine heilige Seitenwunde, und somit ein gröfserer Teil seines verklärten Leibes sichtbar wurde. Dann wird meines Erachtens die Begegnung Jesu und Magdalenas in allen Einzelheiten erst recht verständlich. Zugleich wird die ganze Szene psychologisch vertieft.

Maria ist nach der Botschaft, die sie den Aposteln überbracht hat, ans leere Grab zurückgekehrt, um dort ihren

[1] Auch Mk 16, 12 sagt: Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν· . . . Diejenigen, welche den Mk-Schlufs für unecht halten, sehen hierin einen blofsen Nachklang der Emmaus-Perikope.

Schmerz um den Verlust des geliebten Meisters auszuweinen. Sie ist, nachdem sie der Herr aus dem Schmutze ihrer Fleischessünden emporgezogen und ihr viel vergeben, weil sie viel geliebt hat, so gern in seinem Gefolge als dankbare bufsfertige Jüngerin. Als Petrus und Johannes aus dem leeren Grabe, das sie betreten haben, nach Hause zurückgekehrt sind, wagt auch sie hineinzublicken. Da gewahrt sie zwei weifsgekleidete Engel. Diese fragen sie: „Weib, warum weinst du?“ Sie erwidert ihnen: „Meinen Herrn hat man genommen, und ich weifs nicht, wohin man ihn gelegt hat.“ Während sie diese Worte spricht, ist es ihr, als ob jemand hinter ihr stehe. Sie wendet sich um und sieht Jesus vor sich, ohne ihn zu erkennen. Sie hält ihn für den Gärtner.

Warum sieht Maria die ihr unbekannte Persönlichkeit für einen Gärtner an? Ist die Antwort nach den Bildern zu geben, die Jesus in der Tracht eines Gärtners mit dem Spaten in der Hand darstellen? Wohl nicht. Denn dann wäre das Ganze nur ein Versteckspiel, wenn auch zuzugeben ist, dafs sich in eine solche Darstellung eine schöne Symbolik hineinlesen läfst. Christus der Himmelsgärtner sucht Blumen für seinen Gottesgarten. Dafür mag in einer Privatbetrachtung Raum sein. In den Rahmen des Ev will es nicht passen. Über dem leeren Grabe am Ostermorgen denken wir uns viel lieber das Wort aus den Abschiedsreden des Herrn im Abendmahlssaale geschrieben: „In der Welt habet ihr Angst. Aber fasset Mut! Ich habe die Welt überwunden“ (Jo 16, 33). Und dieser Auffassung begegnen wir auch in den Schriften des hl. Paulus. „Wenn aber dieses Sterbliche angezogen hat die Unsterblichkeit“, so schreibt er an die Korinther (1 Kor 15, 54 ff), „dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Siege. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? . . . Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verliehen hat, durch unsern Herrn Jesus Christus.“ Wir sind also eher geneigt, uns den Herrn als siegreichen Triumphator denn als friedlichen Gärtner an der Schwelle des Grabes zu denken. Was bringt aber dann Magdalena auf den Gedanken,

in der Person, die hinter ihr steht, einen Gärtner zu vermuten? Warum denkt sie nicht an irgendeinen Neugierigen oder anhänglichen Freund Jesu? Es ist die relative Blöſse des Herrn. Wir wissen, daſs die Landarbeiter in Palästina bei ihrer Arbeit oft nur mit einem Lendenschurz bekleidet waren[1]. Man entgegne nicht, daſs dies für die Osterzeit wegen der niedrigen Temperatur undenkbar sei. Auch Simon Petrus arbeitet etwa zur gleichen Zeit in derselben notdürftigen Umhüllung (Jo 21, 7) auf einer Barke des Sees Genezareth. Es war gleichfalls an einem frischen Morgen. Die Übersetzung von Allioli-Arndt gibt die Erklärung: „Petrus hatte nur das Hüftkleid um . . . und gürtete, wiewohl begierig, unverweilt zu dem Herrn zu kommen, noch eiligst aus Ehrfurcht einen leinenen Überwurf um.“ Es ist nicht das Oberkleid, das Petrus etwa über das Untergewand anzieht. Denn wer wird in den See springen und sich zuvor noch ein zweites Gewand anlegen? Eher legt man vor dem Schwimmen ein solches ab[2]. Der Prophet Isaias muſste ja auf Gottes Befehl[3] sogar drei Jahre lang zum Exempel für Ägypten und Äthiopien bis auf einen einfachen Lendenschurz völlig nackt im Lande umhergehen[4].

---

[1] Vgl. H. Guthe, Kurzes Bibel-Wörterbuch, Tübingen u. Leipzig 1903, S. 366 ff. Art. Kleidung. S. 366: „Der einfache Hüftschurz (ḥ^{a}gōrā) war auch später noch bei der Arbeit oft die einzige Kleidung; vgl. ἐπενδύτης Jo 21, 7. . . .“ S. auch Mt 24, 18; Mk 13, 16.

[2] Nach J. Karge, „Babylonisches im NT“ in „Biblische Zeitfragen“ VI F. 9/10. H. (1913) 79 f spielt sich das Leben der Fischer am Galiläischen Meer auch heute noch so ab, wie es die Evv schildern. Er schreibt u. a.: „Die Fischer sind bei der Arbeit nur ganz leicht bekleidet. Meistens tragen sie nur ein Hemd, das bis über die Hüften geht, und darüber eine Weste.“

[3] Vgl. Js 20, 2 ff.

[4] Die Übersetzung „ohne Obergewand“ entspricht nicht dem Sinne. Denn der Prophet trug zuvor nicht Unter- und Obergewand, sondern nur ein Buſskleid (saccus, הַשַּׂק = Schurz um die Hüfte [Gn 37, 34; 1 Kg 20, 31; Jr 48, 37] oder auf bloſsen Leib [1 Kg 21, 27] gelegt. Nach E. König, Hebräisches u. Aramäisches Wörterbuch, Leipzig 1910, S. 469). Er geht also nach dem Befehle Gottes nicht bloſs im Untergewand aus, sondern nackt, also wohl nur mit verhüllter Scham. Sonst bleibt nämlich das Folgende unverständlich. Der Prophet soll in diesem Aufzuge für die Bewohner der genannten Länder ein Wahr- und Wunderzeichen sein.

Als sich Maria umwendet, fragt sie der Herr: „Weib, was weinest du? Wen suchst du?“ Sie erwidert: „Herr, wenn du ihn weggetragen hast, so sage mir, wo du ihn hingelegt hast, damit ich ihn holen kann.“ Während oder schon vor diesen Worten muſs sich Magdalena in züchtiger Scheu wieder zurückgewendet haben. Denn in V. 14 heiſst es nach der Frage an die Engel: ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἑστῶτα.... Als sie jetzt der Herr beim Namen ruft: Maria! wendet sie sich nämlich von neuem um: στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· Ῥαββουνεί... (V. 16ᵇ). Nun braucht sie nicht mehr für ihre Tugend zu fürchten. Ist der Meister in der Nähe, dann ist die Sünde fern. Und so will sie ihm wohl in gewohnter Weise zu Füſsen fallen und diese ehrfurchtsvoll berühren. So machte es auch Sephora, die Frau des Moses, als ihr der Engel Gottes entgegentrat, um sie für die unterlassene Beschneidung zu töten. Eiligst holte sie sofort das Versäumte nach und berührte sodann die Füſse des Engels mit den Worten: „Ein Blutbräutigam bist du mir.“[1] Von einer solchen Berührung durch Magdalena steht zwar nichts im Ev, aber sie war zum mindesten beabsichtigt. Denn der Herr ruft Maria zu: Μή μου ἅπτου (Noli me tangere).

Warum das? Maria Magdalena hat sich einst als öffentliche Sünderin durch Fleischessünden vergangen. Nun steht der Herr vor ihr in strahlender Schönheit des verklärten Leibes. Eine Annäherung an ihn und eine Berührung kann gerade in ihr, wo nach so mancher Sünde reichlicher Zündstoff zu neuen Lüsten und Begierden übrig geblieben ist, neue Versuchungen

---

In einem Untergewande sich zu zeigen, war aber nichts Auffälliges. Zudem soll er den verworfenen Völkern an seiner Person zeigen, in welch beschämender Entblöſsung der Sieger die Besiegten ins Exil führen wird (Js 20, 4); vgl. auch Mich 1, 8.

[1] Ex 4, 24 f. So nahte sich auch die Sunamitin dem Propheten Elisäus: „Als sie aber zu dem Manne Gottes kam auf dem Berge, umfaſste sie seine Füſse“ (4 Kg 4, 27). Interessant ist es nun, daſs dies der Knecht nicht zulassen will. Es heiſst weiter: „Aber Giezi trat hinzu, um sie zu entfernen.“ Die Übersetzung von Allioli-Arndt[10] bemerkt hierzu: „in der Meinung, die Demut und E i n g e z o g e n h e i t des Elisäus werde dadurch beleidigt“.

hervorrufen, und von solchen will der Heiland, der selbst beten gelehrt hat: „Führe uns nicht in Versuchung!“ seine anhängliche und dankbare Schülerin bewahren. Diese Vorsichtsmafsregel begründet der Herr, indem er hinzufügt: „Denn ich bin noch nicht (οὔπω) zum Vater aufgestiegen“ (V. 17b). D. h.: Im Himmelreiche, wo du mich einst wiederfinden wirst, kannst du mir dann ohne alle Gefahr huldigen.

Darum schickt er sie, nachdem er sie einige Augenblicke seiner Erscheinung gewürdigt hat, weg mit den Worten: „Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich fahre auf zu meinem und eurem Vater, zu meinem und eurem Gott.“ Es klingt durch dieses Wort der Wunsch aus der Abschiedsrede im Abendmahlssaale: „Vater, ich will, dafs, wo ich bin, auch die bei mir sind, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast . . .“ (Jo 17, 24). Das soll der Trost in der Gegenwart für die Zukunft sein als Gegengewicht für das: „Noli me tangere“.

Durch diese Auffassung der Szene dürften alle Einzelheiten bis auf jedes Wort verständlich werden. Bei sämtlichen andern Erklärungen bleibt es ein Rätsel, warum der Herr andern Frauen die Berührung seiner Person gestattete. Denn Mt 28, 9b berichtet von den Frauen, die zum Grabe geeilt waren: „Sie traten hin zu ihm, umfafsten seine Füfse und beteten ihn an.“ Nach Lk 24, 10 waren es die frommen Frauen überhaupt, nicht etwa, wie es nach Mt 28, 1 scheinen könnte, nur zwei mit dem Namen Maria. Man hat sich wohl damit zu helfen gesucht[1], dafs man erklärte, Maria Magdalena solle als Botin voran eilen, und darum werde zu ihr gesprochen: Rühre mich nicht an! Du hast mich noch eine Zeitlang, bis ich zum Vater gehe. Aber dann müfste dem „Noli me tangere“ nicht ein: „nondum ascendi“, sondern ein „nondum ascendo“ oder noch besser „nondum ascendam“ folgen. Auch kann man nicht sagen, der Herr habe, wenngleich es nicht ausdrücklich an jener Stelle gesagt ist, vielleicht überhaupt, also diesen Frauen

---

[1] Vgl. Maldonat, Mt-Kommentar zu Mt 28, 9.

ebenso die Berührung seines verklärten Leibes verboten. Diese Deutung versagt. Magdalena wird zurückgehalten, noch bevor sie ihre Absicht ausführen kann. Die andern frommen Frauen haben ihrer Verehrung wirklich Ausdruck verliehen, und die Jünger werden geradezu aufgefordert (Lk 24, 39), den Auferstandenen zu betasten.

Zum Schlusse soll noch kurz bemerkt werden, welche Bedeutung das Zusammentreffen Jesu mit Magdalena hat. Es ist Sühne für ihre frühere Sünde. Sie allein darf dem Heilande nicht nahen vor ihrer eigenen Verklärung. Überhaupt enthalten die Erscheinungen des Auferstandenen im Jo-Ev Momente der Sühne und Versöhnung. Vergessen und vergeben soll in Zukunft die Unlauterkeit Magdalenas (Jo 20, 1—18), der Unglaube des Thomas (20, 19—29), die Untreue Petri (21, 1—19) und die Unbescheidenheit des Johannes[1] (21, 20—23) sein. Die Verzeihung aber erfolgt nur in Verbindung mit einer heilsamen, jedoch zarten Bufse und Beschämung.

[1] Nach Mk 10, 35 hatte er mit seinem Bruder Jakobus den Herrn gebeten, ihnen die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken im Himmelreiche zu verleihen, und so den Unwillen der andern Apostel (Mk 10, 41) herausgefordert, vielleicht den Rangstreit verschuldet. — Nach dem Falle des Apostelfürsten schien er Aussicht zu haben, an die Spitze der Elf zu treten. Allein der Herr rehabilitiert Petrus (Jo 21, 17) und gibt ihm besondere Weisungen. Für den Liebesjünger hat er in diesem Augenblicke kein Wort, selbst dann nicht, als ihn Petrus darauf aufmerksam macht. Vgl. hierzu meinen Aufsatz in „Heliand“ III (1912) 175—181.

Das koptische Irenäus-Fragment De Lagardes zu Jo 19, 34.

Von Benedikt Kraft in Starnberg.

In den Catenae in Evangelia Aegyptiacae, welche Paul de Lagarde 1886 zu Göttingen veröffentlichte, findet sich zu Jo 19, 34 auch ein Fragment aus den Schriften des hl. Irenäus. Nachdem 1909 zum ersten Male Mannucci[1] auf dasselbe aufmerksam gemacht hatte, schrieb bald darauf Denk[2] der der Katene eigentümlichen Fassung der Johannesstelle (ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ̀ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲛⲟϥ[3] = et exivit aqua et sanguis) eine „ungeahnte Bedeutung" zu, da man den Bibeltext des hl. Irenäus „sicher ins erste Jahrhundert setzen dürfe".

Gegen diese Ausbeutung des Katenenfragmentes hätte jedoch schon der Wortlaut der genannten Johannesstelle, wie er im Hauptwerke des Bischofs von Lyon wiederholt überliefert ist, bedenklich machen sollen; vgl. Adv. haer. 4, 33, 2[4]: „et e latere eius puncto sanguis exivit et aqua" und ebd. 3, 22, 2[4]: „nec percusso latere exisset sanguis et aqua". Dafs bei Umstellung der Worte sanguis et aqua der lateinische Irenäus-Übersetzer nicht von irgendeiner lateinischen Bibelversion abhängig war, beweist für die erste Stelle der armenische Übersetzer des 4. und 5. Buches des Irenäischen Hauptwerkes, da er diese Worte in derselben Umstellung bietet (*և ի կողեցն նորա խոցելոյ ել արիւն և ջուր*)[5], für die zweite aber Theodoret,

[1] Theologie und Glaube I 291.

[2] Ebd. 648 f.

[3] De Lagarde a. a. O. 230 (nicht 220, wie Mannucci angibt), Z. 18 f.

[4] Nach den Ausgaben von R. Massuet und A. Stieren; vgl. W. W. Harvey, Sancti Irenaei libri quinque adversus haereses II (1857) 258 u. 122.

[5] Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 35 (1910), 2, 109.

da er in seinem Dial. I als griechischen Text dieser Stelle erhalten hat: οὐδ᾽ ἂν νυγείσης αὐτοῦ τῆς πλευρᾶς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ.

Hierzu kommt nun, daſs sich die Wortstellung aqua et sanguis als Lesung des dem koptischen Katenenkompilator vorgelegenen Bibeltextes nachweisen läſst. Denn er bietet dieselbe wenige Seiten voraus bei der zusammenhängenden Wiedergabe des Evangelientextes von Jo 19, 31—37: **ⲟⲩⲟϩ ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲁϥⲓ̀ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲛⲟϥ**[1] = et statim exivit aqua et sanguis. Hiebei kann die Omission von **ⲥⲁⲧⲟⲧϥ** (= statim) auf Seite 230 mit Rücksicht auf den Zusammenhang nicht auffallen, so daſs auch hieraus keine weiteren Schluſsfolgerungen gezogen werden dürfen. Aus der Tatsache aber, daſs einerseits aus zwei unverdächtigen Stellen des Werkes Adv. haer. für Irenäus die Lesung sanguis et aqua als sicher zu erweisen ist, anderseits jedoch zugleich die Umstellung aqua et sanguis des koptischen Irenäus-Fragmentes auf den Text der vom Kompilator benutzten Bibel zurückgeführt werden kann, erhellt zur Evidenz, daſs aus der koptischen Katene, die uns De Lagarde wieder zugänglich gemacht hat, eine neue Irenäus-Lesart zu Jo 19, 34 weder sichergestellt noch wahrscheinlich gemacht werden kann. Dagegen ist fortan die Katene selbst in der Reihe jener wenigen Textzeugen[2] zu verzeichnen, denen die Sonderlesung „et statim exivit aqua et sanguis“ eigentümlich ist.

---

[1] De Lagarde a. a. O. 226, Zl. 8. — Jo 19, 34 wird in der Katene sonst an keiner Stelle mehr zitiert.

[2] Vgl. hierzu vor allem Vogels in BZ X 404f.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1915** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament[1].

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie.*

Wohlenberg, G., *Neues Testament* (Theologie der Gegenwart IX Heft 6: S. 323—369. Lp., Deichert): Bespricht wieder über 40 neuere Publikationen (darunter auch Zeitschriftenaufsätze) in gleicher Weise wie vor 2 Jahren (s. BZ XII 181). Gegen J. Weifs (s. ebd. 189) bemerkt W.: „Wie viel Phantasien stecken in diesem Buch! . . Weifs selbst scheint oft sein christliches Gewissen zu schlagen . . . . und er reicht sich und anderen allerlei Narkotika dar. Aber sie langen nicht!" (350). Gegen die Grundtendenz des Buches von Wetter (s. o. 170) erhebt W. scharfen Protest, und zu Pott (s. o. 167) erklärt er: „Die . . . Apostel würden sich, hörten sie seine betreffenden Sätze, im Grabe umdrehen" (368). Die 5 katholischen Publikationen unter den besprochenen Werken finden meist freundliche Anerkennung.

Bares, Neutestamentliche Literatur-Rundschau (Pastor bonus XXVII 9—15 129—133 201—207): Würdigt Arbeiten der letzten Jahre, die auf die drei Artikel unter folgenden Gesichtspunkten verteilt sind: 1. Sprachliches; Textkritisches; Hermeneutisches; 2. Geschichtliches; Einleitungswissenschaft; 3. Exegetisches; Monographien. Andres.

2. *Einleitung und Werke über mehrere Themata.*

Sickenberger, J., *Kurzgefafste Einleitung in das Neue Testament* (12⁰. XII u. 148. Freiburg i. Br. 1916, Herder. *M* 2.—): Neubearbeitung eines 1910 als Manuskript gedruckten „Grundrisses". Mit der kurzen Einleitung von Hilber (s. BZ XII 181 f; vgl. auch meine Besprechung derselben ThR XIV 349—352) gehe ich zusammen in der Anerkennung des historischen Charakters der Einleitungswissenschaft und in der Absicht, ein Buch für kurze Orientierung und Rekapitulation zu bieten. Hingegen weiche ich im einzelnen sowohl formell wie inhaltlich öfter von den Ausführungen H.s ab. Blofs referierende Haltung wollte ich nie einnehmen. Doch habe ich das officium profitendi häufig nicht zu der assertorischen Gewifsheit steigern können, die ich in manchen anderen Einleitungswerken vorfand.

Strong, A. H., *Popular lectures on the books of the New Testament* (XXIII u. 398. Philadelphia, Griffith & Rowland. $ 1.—): Nach BW XLV 183 konservativ gehaltene Vorträge für eine large Bible class.

---

[1] Um doppelte Anführung zu vermeiden, habe ich die mir nur dem Titel nach bekannten Aufsätze solcher ausländischen Zeitschriften, die früher auch inhaltlich exzerpiert wurden (z.B. Exp, ExpT, JthSt, Rb u. a.), vorderhand noch weggelassen. Ich hoffe, sie in gewohnter Weise notieren zu können, wenn die betr. Hefte mir wieder zugänglich sein werden.

Stoddart, J. T., *The New Testament in life and literature* (508. Ld., Hodder): Gegenstück zu dem BZ XII 93 angezeigten Buch.

Katzer, Das Neue Testament nach dem Kriege (Monatsblätter f. d. ev. Religionsunterricht 1915, 4. Heft).

b) Allgemeines über den Text.

1. Sprachliches.

English, T. R., Language of the New Testament (Union Seminary Review 1915, Apr.).

Robertson, A. T., *A grammar of the Greek New Testament in the light of historical research* (XL u. 1360. N. Y. 1914, Hodder & Stoughton. $ 5.—): Eine Neubearbeitung seiner Short grammar (vgl. BZ IX 404). Nach J. G. Machen (PrthR XIII 482 f) betont R. den semitischen Einfluſs mehr als andere Grammatiker.

Cremer, H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität.* 10., völlig durchgearb. u. vielf. veränd. Aufl., herausgeg. von J. Kögel. 6. bis 8. Lieferung (S. 769—1230. Gotha 1913—1915, Perthes. *M* 12.—): Über Lieferung 1—5 vgl. BZ IX 187; X 408; XI 187 412; XII 183. Die neuen Lieferungen bringen das vor mehr als vier Jahren begonnene Werk zum Abschluſs. Schon der Hinweis auf so umfangreiche Artikel wie πίστις (863—913), πνεῦμα (932—956), σάρξ (974—987, σαρκικός sei abstrakter als σάρκινος), σώζω (1031—1037), υἱός (1081—1104), χάρις (1120—1129) und deren Ableitungen, die z. T. bedeutend umgearbeitet sind, zeigt die Wichtigkeit dieser Lieferungen. Als Einzelheiten hebe ich hervor, daſs K. στοιχεῖα bei Paulus als Grundstoffe und nicht als Geister erklärt. εἰ ἀπιστοῦμεν 2 Tim 2, 13 heiſse: wenn wir ungläubig (nicht: treulos) sind, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ebd. 2, 15: das Wort der Wahrheit richtig zuschneidend, d. h. ihm den richtigen Ausdruck gebend, πτωχοὶ τῷ πνεύματι Mt 5, 3: die „in der Innerlichkeit ihres gottbezogenen Lebens unter ihrer Armut, Bedrängnis, Rechtlosigkeit und Vergewaltigung Leidenden". Für διαθήκη wird auf Grund der neueren Forschungen die ntl Bedeutung „Verfügung" zugestanden, dagegen παραθήκη 2 Tim 1, 12 als Ev erklärt, weil „der Gedanke der Zurückerstattung unmöglich ist". Solche recht zweifelhafte Begründungen sind der „Gesamtanschauung" entnommen, die nach K.s Epilog in der ntl Lexikographie eine bedeutende Rolle zu spielen hat. In diesem Fall ist sie nur stark subjektiv gefärbt. Am wenigsten wird wohl die Erörterung des Begriffes υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Beifall finden, der hier als Gegensatz zum Messiastitel υἱὸς τοῦ θεοῦ aufgefaſst wird und den „verkannten" Messias bezeichnen soll. Hingegen wird bei υἱὸς τοῦ θεοῦ mit Recht bemerkt: „Es liegt im Begriff der messianischen Gottessohnschaft . . . daſs sie überweltlich, ewig ist, und es ist somit für ihn (Jesus) nicht zu unterscheiden zwischen messianischer und metaphysischer Gottessohnschaft" (1102). Der alphabetische Wortindex am Schlusse nennt alle ntl Worte und gibt bei den im Lexikon nicht besprochenen kurz die Bedeutung an. Da K. auch zahlreiche Vergleiche mit den dem NT ungef. gleichzeitigen Sprachdenkmälern eingefügt hat, hat er ein in jedem Fall äuſserst nützliches Hilfsmittel für die ntl Exegese geschaffen.

Wohlenberg, G., Das Cremersche biblisch-theologische Wörterbuch in seiner neuen Bearbeitung (ThLbl XXXVI 553—557): Erblickt in Kögels Neubearbeitung „das Höchste, was ein einziger und noch dazu in so kurzer Zeit vermag". W. hat zu „der Deiſsmannschen Art und Richtung noch weniger Vertrauen" als K. K. könne den Gebrauch eines Speziallexikons nicht ersetzen.

Bultmann, Neutestamentliche Theologie (Th. Rundsch. XVIII 263—267): Über die neuen Untersuchungen zum Begriff von διαθήκη. B. ist der Meinung, daſs die Deutung = Gottesverfügung nicht immer durchführbar ist und die berith-Vorstellung = Bund, Vertrag ebenfalls noch nachwirke.

Van den Bergh van Eysinga, G. A., *Der Name Jesus* (Christl. Kunst 1915, Juli, 257—269).

Grosheide, F. W., *Καὶ γάρ in het Nieuwe Testament* (Theol. Studiën 1915, 108—110): An den meisten Stellen = *denn auch*. Gelegentlich aber hat καί nur den Zweck, dem γάρ eine starke Betonung zu geben, die es nach einem bedeutungsvolleren Worte nicht haben könnte. So in Fällen, wo γάρ eigentlich nur dem Nachsatze angehört (Hebr 5, 12; 1 Kor 14, 8) — und öfters, wenn ein ἀλλά-Satz folgt. Schwieriger sind Hebr 12, 29; 13, 22 — wo καί jedenfalls „abgeschwächte Bedeutung hat". Van Kasteren.

2. Ausgaben.

Kenyon, F., *Von Soden's edition of the New Testament* (Church Quarterly Review 1914, Okt.).

Offerman, H., *Von Soden's text of the New Testament* (Lutheran Church Review 1914, Okt.).

Grosheide, F. W., *Het tekstkritisch systeem van H. von Soden* (Gereform. Theologisch Tijdschrift 1914): Fortsetzung s. oben 164.

Mohlberg, K., *Das neutestamentliche Textproblem von Sodens* (Katholik 1915, 101—113): Referat.

3. Griechische Handschriften.

Hoskier, H. C., *Codex B and its allies. A study and an indictment.* 2 Bde (XVI 407 und 417. Ld. 1914, B. Quaritch): Wie schon früher, überrascht auch hier H. durch Thesen, die der jetzt allgemein geteilten Anschauung scharf entgegenstehen. Bℵ stellen nicht einen „neutralen" Text, sondern schon eine gelehrte Revision dar. Ihre Vorlage soll schon zum grofsen Teil der Textus receptus gebildet haben. Vom Mk-Ev behauptet H., dafs es ursprünglich zweisprachig: lateinisch und griechisch, herausgegeben worden sei (nach B. B. Warfield in PrthR XIII 289 bis 292, der sich gegen H. zum Teil ablehnend verhält).

Goodspeed, E. J., *The Freer Gospels* (Historical and Linguistic studies in Literature related to the NT. I. Ser. Vol. II, Part 3: 65 with 1 plate. Chicago 1914, Univ. Press. 50 *c*): Vgl. BZ XII 404.

4. Übersetzungen (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Baumstark, A., *Ein illustriertes koptisches Evangelienbuch vom J. 1250* (Ochr N. F. IV 341—344): Es befindet sich im Institut Catholique zu Paris. Nach den vorläufigen Mitteilungen B.s ist der Evangelientext zweisprachig: bohairisch und arabisch. B. beschreibt hauptsächlich die im Codex enthaltenen Bilder.

Buchanan, E. S., *The four Gospels from the Irish Codex Harleianus numbered Harl. 1023 in the British Museum. Now first edited with an introduction descriptive of the MS, and its correctors* (Sacred Latin Texts Nr 3: XXXII u. 88. London 1914, Heath Cranton & Ouseley. 3 *s* 6 *d*).

Buchanan, E. S., *A new Bible text from Spain* (Bs LXXII 529—544): Entnimmt der Morgan-Hs saec. X des Apk-Kommentares des Beatus von Libana zahlreiche Beispiele eines von der Vulgata abweichenden ntl Textes und erblickt in ihnen Konservierung des altspanischen Bibeltextes, der sich mit dem irischen verbinde und zeigen werde, dafs der Western-Text der ursprünglichere sei. Das ex-cathedra-pronouncement des Tridentinums, die Vulgata sei der final text or the original text of the NT [diesen Unsinn hat das Tridentinum natürlich nie behauptet], scheitere an dem fact of a local Spanish text.

Franko, L., *Kleine Beiträge zur Geschichte der kirchenslawischen Literatur. II. Vorrede zum Evangelium. III. Eine altbulgarische Redaktion der Vita Constantini* (Archiv f. slav. Philol. 1915, 201—222).

Arndt, A., S. J., *Das Evangelium Jesu Christi nach den vier Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas, Johannes.* Mit einem Gebetsanhang herausgeg.

(32⁰. VIII u. 304. Regensburg, Pustet. *M* —.50): Teilausgabe aus der Taschenausgabe.

Ecker, J. †, *Neues Testament (Taschenausgabe A). Evangelien-Harmonie und Apostelgeschichte* (32⁰. 313. Trier, Mosella-Verlag. *M* —.50): In dieser für weiteste Verbreitung bestimmten Volksausgabe ist wieder der Versuch, aus dem Tetraevangelium „einen einzigen fortlaufenden Text herzustellen", unternommen, und zwar, wie der Verf. meint, „ohne irgend einen Gedanken oder eine Schattierung des Gedankens zu vernachlässigen". Das letztere bedeutet aber eine Unmöglichkeit. Tatsächlich ist z. B. Lk 2, 39 wiedergegeben mit den Worten: „Als sie alles nach dem Gesetz des Herrn verrichtet hatten, kehrten sie zurück." Natürlich mufs nun jeder Leser ergänzen: nach Bethlehem, während bei Lk das von E. ganz übergangene: „in ihre Stadt Nazareth" steht. Das BZ X 185 gegenüber Lohmann schon beanstandete Additionsprinzip ist auch bei E. häufig durchgeführt. E. setzt z. B. S. 172 Mt 24, 15 ff hinter Lk 21, 20. Was wissenschaftlich nicht einwandfrei ist, sollte auch in populären Schriften nicht Verbreitung finden.

Ecker, J. †, *Neues Testament (Taschenausgabe B). Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (32⁰. 390. Trier, Mosella-Verlag. *M* —.60): Dem „Evangelium der Gemischten" liefs der Mosella-Verlag ein „Evangelium der Getrennten" folgen, gegen dessen Verbreitung auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus prinzipiell nichts einzuwenden ist. Der Übersetzung liegt die Vulgata zu Grunde. Einige Anmerkungen sind als Erklärungen beigegeben. — **Ders.**, *Evangelium Jesu Christi nach Matthäus* (32⁰. 94. Ebd. *M* —.15): Separatausgabe aus der vorigen Edition, jedoch in gröfseren Lettern. — **Ders.**, *Evangelium Jesu Christi nach Markus* (32⁰. 53. Ebd.). — **Ders.**, *Evangelium Jesu Christi nach Lukas* (32⁰. 89. Ebd.). — **Ders.**, *Evangelium Jesu Christi nach Johannes* (32⁰. 67. Ebd.). — **Ders.**, *Die Apostelgeschichte des hl. Evangelisten Lukas* (32⁰. 80. Ebd.): Die letzten 4 Heftchen (à 15 *Pf*) sind ebenfalls der Gesamtausgabe entnommen, aber mit Beibehaltung ihres Satzes.

Weinhart, B. †, *Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Nach der Vulgata übersetzt* von B. W., durchgesehen sowie mit Einführungen und ausgewählten Anmerkungen versehen von S. Weber. 3. Aufl. Taschenausgabe. I. Teil: *Evv und Apg* (12⁰. XVI u. 318 mit 4 Kärtchen. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.—): — Dasselbe als: Illustrierte Taschenausgabe (mit 40 Bildern nach Fr. Overbeck. geb. *M* 2.20). — **Ders.**, *Das heilige Evangelium Jesu Christi nach Matthäus nach der Vulgata übersetzt* von B. W., durchgesehen sowie mit Einführung und ausgewählten Anmerkungen versehen von S. Weber. 3. Aufl. *Taschen-Ausgabe* (16⁰. VIII u. 63. Freiburg i. Br., Herder. *M* —.20): Auch diese Volksausgabe ist durch den Wunsch Benedikts XV., die Evangelien weitverbreitet zu sehen, veranlafst. Genau 50 Jahre nach ihrer ersten Ausgabe beginnen (nachdem 1899 durch F. S. Trenkle eine 2. Auflage besorgt worden war) diese Teilausgaben der beliebten Übersetzung des ehem. Freisinger Dogmatikers zu erscheinen. Die kurzen, in winzigen Lettern gedruckten Anmerkungen (jeweils am Schlufs des Kapitels) sind aber nicht mehr die Weinharts, sondern stammen ganz aus der Feder S. Webers. Wie das Mt-Ev, liegen auch die übrigen Teile dieses Bändchens in Sonderausgaben vor.

Das heilige Evangelium *nach Matthäus und das heilige Evangelium nach Markus. Für das kathol. Volk übersetzt* (Stuttgart, Deutsches Volksblatt. *M* —.15): Übersetzung nach dem Vulgatatext. Nach Beiser (ThQ XCVII 292) haben „die Verfertiger" „untadelige Arbeit" geschaffen. „Erläuterungen sind nur wenige beigefügt."

Das Johannesevangelium (mit einer Einleitung für sämtliche Fakultäten von R. Seeberg) 3. Liebesgabe deutscher Hochschüler (108 S. mit 16 Bildern von W. Steinhausen. Cassel, Furche. *M* 1.50).

Schmiedel, P. W., *Kleine Beiträge zur Revision der Züricher Bibel gegenüber Bolliger und Mader* (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 68—80): Lehnt

Bolligers Übersetzungsvorschläge (s. oben 166) ab und setzt sich mit Mader (Schweiz. Rundschau 1913/14 Heft 5) auseinander.

Zur Zürcher Bibelübersetzung. Schlufsbemerkungen (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 117—133): Die an den einschlägigen Stellen genannten Repliken, bzw. Dupliken von Riggenbach, Kappeler und Schmiedel. Die Redaktion bemerkt zum Schlufs: „Statt in Zeitungen müssen solche Fragen wirklich in wissenschaftlichen Blättern besprochen werden."

Sales, M., O. Pr., *La vita di Gesù narrata colle parole del Vangelo, o Armonia dei quattro Vangeli* (302. Turin, Libreria del S. Cuore di Berruti): Gibt Martinis Übersetzung mit Anmerkungen aus seinem gröfseren Werke (s. BZ X 410).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Thomas, W. H. G., New Testament criticism: an illustration (Bs 1915, 501—508): Über E. T. Scott, The beginnings of early christianity (s. oben 169), dessen negativer Kritizismus vom Verf. nicht geteilt wird.

Daubanton, F. E., Ter inleidung tot de didaktiek des Nieuwen Verbonds IV (Theol. Studiën 1915, 81—104 187—224): S. oben 167. D. bespricht Edouard Reuss, Hist. de la Théol. chrét. au siècle apostolique (1852), und J. H. Scholten, Geschiedenis der christelijke godgeleerdheid gedurende het tijdperk des Nieuwen Testaments (1854) — mit gelegentlichen Bemerkungen über Scholtens spätere Ansichten, die sich mehr der Tübinger Schule näherten. Dann folgen C. G. Chavannes, ein Geistverwandter Scholtens; Orello Cone, „auf rein anti-supranaturalistischem Standpunkt"; Arthur Titius' Ntl Lehre von der Seligkeit ....; Holtzmanns Lehrbuch; Ezra P. Gould's Bibl. Theol. of the N. T. Van Kasteren.

Porret, C., L'essence de l'Évangile (RThPh 1915, 5—36).

Toxopeüs, H. J., De ontwikkeling van het oudste christendom eene les voor het hedendaagsche (Theologisch Tijdschrift XLIX 219—225): Über das Buch K. Lake, Our stewardship of faith, our heritage from early Christianity.

Althaus, P., „Unser Herr Jesus." Eine neutestamentliche Untersuchung. Zur Auseinandersetzung mit W. Bousset (NkZ XXVI 439—457 513—545): Erweist die palästinensische Herkunft des Herrennamens Jesu. Auch B.s neue Hypothese vermöge nicht das Problem der Entstehung des Christenglaubens zu erklären. Diese erklärt sich völlig zureichend aus der geschichtlichen Tatsache Jesu und seiner Erhöhung.

Vos, G., The continuity of the Kyriostitle in the New Testament (PrthR XIII 161—189): Gegen Bousset wird erwiesen, dafs die Logia und Mk die Kyrios-Idee von Christus haben und verwerten.

Bousset, W., *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos* (FRLAuNT N. F. 8. Heft: IV u. 96. Göttingen 1916, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 2.80): Ohne die billige Apologetik, Vertreter modern liberaler Kritik gegen einander auszuspielen, anzunehmen, darf man doch sagen, dafs diese Replik auf Wernle (s. oben 167) — Althaus' ebengen. Aufsatz und K. Goetz' Rezension (Kirchenblatt f. d. reform. Schweiz 1915, Nr 29—33) sind nur gelegentlich berücksichtigt — die ungeheure Schwierigkeit, das Urchristentum ohne Einrechnung supranaturaler Faktoren darzustellen, deutlich illustriert. B. will die Differenz zwischen palästinensischem Urchristentum und hellenistischen Gemeinden (Tarsus, Antiochien u. a.) in voller Schärfe aufrecht erhalten. Das erstere habe nur Exorzismen im Namen Jesu vollzogen und sonst der eschatologischen Spannung sich hingegeben. In den letzteren ist der Kyriostitel entstanden unter dem Einflufs hellenistischer Gnosis. Paulus hat ihn dorther. Zu beachten ist, dafs er nur die Formel ὁ κύριος gebraucht und ἡμῶν nur beifügt, wenn auch Ἰησοῦς Χριστός dabei steht. Auch Maranatha sei nicht palästinensisch, und der Sinn sei: Unser Herr soll

kommen und richten und den Fluch vollziehen. „Von Christusglauben und von Christusgemeinschaft kam Paulus zu seinen tiefbohrenden Sätzen über Glaube und Werke“ usw. (54). Die gegenwärtige Sünde spielt bei Paulus keine Rolle; Röm 7 handelt nicht von ihr. Die Mystik des Apostels ist durch den Kult sehr beeinflufst. Die angeblichen „Redensarten“, die seine Soteriologie mit Mysterienkulten gemeinsam hat, seien sehr wichtig. Der Dualismus bei Paulus sei unleugbar. „Man mufs den Mut haben, sich diese paradoxeste aller Inkongruenzen des Paulus einzugestehen“ (73).

Bugge, C. A., *Das Christus-Mysterium. Studien zur Revision der Geschichte des Urchristentums* (Videnskapsselskapets skrifter II. Hist.-filos. Klasse 1914. Nr 31: VI u. 128. Christiania, J. Dybwad. *M* 4.—): Ein recht weiter Begriff von Mysterienreligion ermöglicht es B., nicht blofs bei Paulus, sondern schon bei Jesus Mysterienspekulationen und Mysterienorganisation zu finden. Ja schon die prophetische Religion war Mysterienkult. Die Gesetzesspekulation pflanzt sich fort. Die Thora wird Logos. Christus selbst ist Verkünder des Christusmysteriums, das in der paulinischen Gnosis und johanneischen Verkündigung weiter lebt. Bei der Verklärung Jesu auf dem Berge fand die Prophetenweihe statt.

Mandel, Die urchristliche Heilslehre nach Alfred Seeberg † (ThLbl XXXVI 457—467): Eine klare Zusammenfassung der Grundgedanken des Anfang August verschiedenen ntl Theologen. Dieser hatte sich um inhaltliche Rekonstruktion einer vor den ntl Schriften liegenden urchristlichen Glaubensformel bemüht. Sie habe Tatsachen des Lebens Jesu ausgesprochen und zum Ausdruck gebracht, dafs in Christus der göttliche Geist gehandelt und die Verderbensmächte durch die Auferweckung besiegt hat. Der Dämonenglaube spielte eine hervorragende Rolle. Durch Erleben des Gerichtes über die Sünde hat Jesus in seinem Tode Versöhnung geschaffen und als der Erhöhte ist er der Herr. Luther sei der einzige Theolog gewesen, der den 2. Artikel des Symbolum Apostolicum in seinem ursprünglichen Sinn erfafst hat.

Kittel, G., Influence of christian water-baptism according to the New Testament (Review and Expositor 1914, Okt.): S. oben 168.

Schmitt, Chr., Streifzug in die neuere aufserkirchliche Abendmahlforschung (Pastor bonus XXVII 216—219): Sachliche Gründe für die Auswahl der von S. besprochenen, nicht gerade neuesten Arbeiten sind nicht ersichtlich. Die S. 218 zitierte Sammlung „Religionsgeschichtliche Versuche“ ist keine Vierteljahrsschrift; S. kennt sie anscheinend nur aus einer Rezension; sonst wüfste er, dafs das von ihm erwähnte Heft (s. BZ XI 419) nicht das 1. Heft der Sammlung, sondern des 13. Bandes und von C. Clemen verfafst ist. Andres.

Seeberg, R., *Ewiges Leben.* 2. mehrfach verb. Aufl. (VIII u. 114. Lp., Deichert. *M* 2.40): Keine gröfseren Änderungen gegenüber der 1. Aufl. (vgl. oben 168). 1 Petr 3, 18ff bezieht S. (104) nicht auf eine Predigt Jesu in der Unterwelt.

Headlam, A. C., *The miracles of the New Testament* (XVI u. 361. Ld. 1914, Murray. 6 *s*).

Oebius, Mäfsigkeit und Enthaltsamkeit in biblischer Beleuchtung (Mitteilungen und Nachrichten f. d. ev. Kirche in Rufsland, Ausgabe f. gebild. Gemeindemitglieder LXVII 134—139): „Enthaltsamkeit ist im NT immer nur ein Mittel zum Zweck, . . . damit das Ideal der Mäfsigkeit im Leben sich mehr und mehr verwirkliche.“

Krijger, L. P., Is het eten van vleesch, den afgoden geofferd, geoorloofd? (Gereform. theol. Tijdschr. 1915, Juni 66—78).

Spitta, F., *Der Krieg und das Neue Testament.* Vortrag (31. Strafsburg, Heitz. *M* —.80).

Feine, P., *Evangelium, Krieg und Weltfrieden* (54. Lp., Deichert. *M* 1.—): Behauptet bezüglich der Forderungen der Bergpredigt, der Krieg sei

und bleibe unchristlich. Die natürlichen Ordnungen dieses Lebens hindern die Durchsetzung der Ideale Jesu vom Gottesreich (nach L. Ihmels, der ThLbl XXXVI 529—538 die Spannung zwischen Jesu Forderungen und Wirklichkeit dadurch lösen will, dafs er erstere auf die Gesinnung der Christen bezieht).

Zöllner, W., *Ist das Evangelium von der Liebe bankerott?* (30. Barmen, Biermann. *M* —.20): Die Sittlichkeit der Bergpredigt könne nie Gesetz für ein Volk werden. Aber die Gerechtigkeit bleibe das eigentümliche Gut des Staates (nach L. Ihmels, ThLbl XXXVI 508 ff).

2. Urchristentum.

Cicognani, A., *Il gran precetto del Vangelo nel cristianesimo dei primi tempi* (16⁰. Rom, Ferrari. *L* 3.50).

Gardner, P., *The Ephesian Gospel* (N. Y., Putnam's S. $ 1.50).

Kiefl, F. X., *Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Zugleich ein Kommentar zu 1 Kor. 7, 21* (XXXII u. 222. Kempten, Kösel. *M* 3.—): Von Kap. 5 an beschäftigt sich das lebendig geschriebene Buch auch mit exegetischen Fragen, vor allem mit der genannten Korintherstelle. Einen eigentlichen „Kommentar" bietet es aber nicht. Denn da, wo man erwartet, dafs die mühevolle exegetische Kleinarbeit und die gewissenhafte Abwägung eines jeden pro und contra endlich beginnt, liest man: „Es verlohnt sich nicht, in eine Widerlegung aller philologischen Argumente einzutreten, welche seit der Reformation gegen die Auffassung der Väter vorgebracht wurden" (102). Statt dessen überschüttet K. den Leser mit einer Wolke von Zeugnissen von Ignatius bis zu den modernsten Forschern und findet, dafs erst die Reformationszeit die Erklärung, der Sklave solle die Möglichkeit, frei zu werden, benutzen, geschaffen hat, und dafs der neueste katholische Erklärer, A. Steinmann, eine „modernisierende Interpretation" gebe. Das gesamte Altertum und Mittelalter gebe dagegen die „richtige" — das ist sie K. von vornherein — Erklärung. Auch ich halte, wie ich schon vor mehr als zehn Jahren (ThR IV 68) ausführte, die jetzt von K. so temperamentvoll vertretene Auffassung für „richtig" und freue mich, aus K. zu entnehmen, in wie grofser und guter Gesellschaft ich mich befinde, hege aber gegen die Methode K.s die schwersten Bedenken. Wie oft mufs jetzt auch die konservativste Exegese, wenn sie wissenschaftlich sein will, patristische Erklärungen preisgeben! Man denke nur an die Menschensohnfrage. Was würde K. selbst sagen, wenn man seine kühnen „modernisierenden" Änderungen am Jo-Texte (1, 6—8 hinter 14; Streichung von 4, 2) mit dem gleichen Mafse messen würde? Auch die Unsitte, den Autoren, mit denen K. übereinstimmt, epitheta ornantia (so bei Henle, Keppler) zu geben und Gegner dafür herabzusetzen, ist nicht wissenschaftliche Art. Der Münsterer Exeget Bisping hat zu grofse Verdienste, als dafs er einfach mit der Bemerkung abgetan werden könnte, dafs seine „Auffassung bei seiner durchgängigen Abhängigkeit von protestantischen Autoren nicht ins Gewicht fällt" (82).

Pieper, *Wer nahm den ersten Heiden in die Kirche auf?* (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1915, 119—132): Der Diakon Philippus, der den äthiopischen Eunuchen aufnahm.

Blank, *Der Zustand der Urgemeinde in Jerusalem hinsichtlich der sprachlichen, wirtschaftlichen und sittlichen Verhältnisse* (Pastor bonus XXVII 76—84): Zusammenstellung nach einschlägigen Arbeiten von Belser, Dobschütz und Th. Sommerlad (Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des M.-A., Lp. 1903). Andres.

3. Religionsvergleichung. Judentum und Heidentum in altchristlicher Zeit.

Angus, S., *The environment of early Christianity* (XI u. 240. N. Y., Scribner. $ 0.75).

Speer, R. E., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. II. Teil: Die asiatischen Religionen.* Aus dem Englischen von J. Richter (172. Basel, Missionsbuchhandlung. Geb. *M* 2.80).

Jüngst, J., *Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament?* (PrM XIX 190—203): Bespricht Garbes Buch (s. oben 170), seit Gunkels „Schöpfung und Chaos" und den Arbeiten von Dieterich „wohl das bedeutendste Buch religionsgeschichtlicher Forschung in bezug auf das geschichtliche Verhältnis der nächst dem Christentum bedeutendsten Religion zum Christentum selbst" (202). J. ist aber in der Annahme der Abhängigkeit des NT vom Buddhismus noch skeptischer wie Garbe. Von den von letzterem behaupteten 4 Parallelen erklärt er keine als Abhängigkeit, sondern sieht z. T. in der jüdischen Haggadah die Quelle der ntl Erzählung.

Espey, A., *Deutscher Glaube. Die wichtigsten buddhistischen Parallelen zu neutestamentlichen Erzählungen und ihre ethische Würdigung* (68. B., Concordia. *M* —.75): Entnimmt den buddhistischen Parallelen, dafs der Buddhismus der Feind und das Christentum der Freund deutschen Wesens ist (nach Schomerus, ThLbl XXXVI 513 f).

Garbe, R., *Buddhist influence of the Gospels* (Monist [Chicago] 1914, Okt.).

Smit, J., *Is de Jesusplaats bij Josephus authentiek?* (De Katholiek CXLVII 318—345): Der gut dokumentierte Aufsatz bejaht die Frage. „Der Inhalt scheint dem einstimmigen Zeugnisse der Handschriften und der allgemeinen Ansicht der Tradition nicht zu widersprechen, sondern sie vielmehr zu bestätigen". Van Kasteren.

Spitta, F., *Die neuesten Ausgaben des Traktats Pesachim in ihrer Beurteilung des Einzelkelchs beim christlichen Abendmahle* (ZatW XXXV 53—59).

Zanolli, A., *Συμφωνία ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ θεόπνευστον Νέαν Γραφήν* (Giorn. d. Soc. as. ital. XXVI 191—208).

Dobschütz, E. v., *Christianity and Hellenism* (JbL XXXIII 245—265): Eine etwas veränderte Übersetzung des BZ VI 417 VII 64 genannten Aufsatzes. D. zählt darin zuerst die verwandten Züge der beiden Geistesgebiete (Durst nach Offenbarung, Glaube an die Einheit Gottes, an Unsterblichkeit u. a.) auf und unterscheidet dann im Prozefs der Hellenisierung des Christentums 3 Stadien: Zuerst stellt sich zur Zeit des Urchristentums das Christentum dem Hellenismus entgegen; dann versucht in den Tagen der Apologeten der Hellenismus das Christentum zu absorbieren. Schliefslich kommt ein Kompromifs zu stande.

Schmauk, T. E., *Greek mysteries and the New Testament* (Lutheran Church Review 1915, Jan.).

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Offerman, H., *Canon of the New Testament* (Lutheran Church Review 1915, Jan.).

Wohlenberg, G., *Zur Frage nach der Entstehung des Neuen Testaments* (ThLbl XXXVI 289—297): Bespricht Harnacks Buch (s. BZ XII 412) und verteidigt dagegen Zahns Resultate. Der Faktor der gottesdienstlichen Vorlesung habe auf die Kanonentwicklung mehr Einflufs gehabt, als H. zugibt. Zwischen 80 und 110 ist das Tetraevangelium und das Corpus Paulinum als Lesebuch beim Gottesdienst eingeführt worden. W. schreibt dem Apostel Johannes selbst diese Einführung zu. Marcions Kanon ist deutlich die Verstümmelung eines schon bestehenden NT. Justin hat dasselbe schon gekannt. Gegen die Schöpfung eines solchen erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. läfst sich das argumentum e silentio geltend machen.

2. Geschichte der Kritik und Exegese.

Belser, *Das Papiasfragment bei Eusebius Kg. 3, 39, 3. 4* (ThQ XCVII 161—184): Lehnt Larfelds Konjektur (s. BZ XII 431) als „gänzlich verfehlt" ab. μαθηταί sind nicht Apostel, sondern persönliche Jünger Jesu.

Der Apostel Johannes nenne sich πρεσβύτερος im Sinne von Senior unter den Presbytern von Ephesus. Bemerkenswert ist, dafs B. an der Unechtheit des Mk-Schlusses festhält und Aristion als Verfasser betrachtet. Auch Jo 21, 24 „führt ohne allen Zweifel Aristion die Feder". Während die Miszelle BZ XI 280 f ohne Nennung ihres Verfassers (Sigwalt) mit Recht abgelehnt wird, wird J. Schäfers Nachweis (oben 24 f) unberücksichtigt gelassen.

Schäfers, J., *„Erklärung des Evangeliums". Drei altsyrische unter dem Namen Ephräms des Syrers gehende Abhandlungen über Parabeln und Sprüche Jesu. Erstmalig aus dem Armenischen übersetzt.* Dissertation der Univ. Breslau (VIII u. 116. Münster i. W.): Ein die Übersetzung enthaltender Teildruck. Die gesamte Abhandlung wird in den Ntl Abhandlungen erscheinen.

Des heiligen Kirchenvaters **Johannes Chrysostomus** *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus* übersetzt von J. Chr. Baur O. S. B. I. Bd (Bibl. der Kirchenväter: LVI u. 339. Kempten, Kösel. *M* 3.50): Die Einleitung in diesen 1. Bd der Chrysostomuswerke bringt eine Vita des Heiligen, eine Übersicht über seine Werke und eine Charakteristik seiner Lehre. Chr. „war nicht zum Dogmatikprofessor geboren und bemühte sich offenbar auch nie, es zu werden". Doch „darf die theologische Bedeutung des Schriftstellers, der u. a. den besten patristischen Römer-Kommentar geliefert, nicht zu gering geschätzt werden". Die Würdigung des Chr. als Exegeten umfafst nur eine halbe Seite. Die mit Absicht etwas frei gehaltene Übersetzung bringt die ersten 18 Homilien, die Mt 1—5 erklären. Als Entstehungszeit betrachtet B. mit Bardenhewer ungef. das Jahr 390. Die Unruhen in Antiochien vom Jahre 387 sind in Hom. 37 berücksichtigt.

Burkitt, F. C., *Johannes Weiss: in memoriam* (Harvard theol. Review VIII 291—297): „In the midst of the clash of arms and of national rivalry" findet der Cambridger Theologe anerkennende Worte für den deutschen Exegeten, dessen Werke alle ausgezeichnet seien „by the learning and the scientific method that we expect and find in the modern German professor". Weiss' Bedeutung liege darin, dafs er die Verschiedenheit der Reich-Gottes-Predigt Jesu von der Ritschlschen Auffassung dieses Begriffes scharf betonte. Für Jesus war das Reich Gottes zukünftig.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Bacon, B. W., *Jewish interpretations of the New Testament* (AmJTh 1915, Apr. 163—178).

Völter, D., *Randglossen zum Neuen Testament* (PrM XIX 93—96 122 bis 134): 1. Der Anfang der Apostelgeschichte. Apg 1, 4 u. 5 sind nicht ursprünglich; die Verse sollen auf die Geistesmitteilung in K. 2 vorbereiten. Hingegen weist 1, 8 auf den älteren Bericht der Geistesmitteilung in 4, 31 hin. 2. „Der Herr ist Geist" und „Kyrios Christos". Gegen Bousset wird eine ganze Reihe von Partien aus 2 Kor — darunter auch 3, 2^b bis 4, 6 — als Interpolationen erklärt. Die paulinische Rechtfertigungslehre sei der Ausgangspunkt für die Pneumatisierung Christi gewesen.

Völter, D., *Neutestamentliche Streitfragen* (NthT IV 123—147): I. Der Bericht über das Apostelconcil in Act. 15 nach der Auffassung von W. Bousset: Hält die vier Enthaltungsgebote wie die Namen Paulus und Barnabas in den Versen 25 f für spätere Zutaten usw. II. Lukas und die vierte Bitte des Vaterunsers: Tritt wieder gegen Schmiedel (s. oben 181) für die Übersetzung ein: „Unser gewöhnliches oder regelmäfsiges Brot gib uns täglich". III. Noch ein Wort über den Menschensohn: Wendet sich gegen van Bakel (s. oben 176).

Harnack, A. v., *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten lateinischen*

Überlieferung und der Vulgata (Sitzungsberichte der k. preufs. Ak. d. W. 1915, 534—573. B., Reimer. *M* 2.—): 1 Jo 5, 18 ist zu lesen: ἀλλ' ἡ γέννησις (statt ὁ γεννηθεὶς) ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν. Jo 1, 13 ist eine Randbemerkung, die ursprünglich kein einleitendes Relativum hatte, aber ἐγεν(ν)ήθη las. 1, 34 ist ὁ ἐκλεκτὸς (statt ὁ υἱὸς) τοῦ θεοῦ und 1 Jo 4, 3 λύει (statt ὁμολογεῖ) die richtige Lesart. 1 Jo 2, 17 hatte wahrscheinlich den Zusatz ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. 1 Jo 2, 20 ist πάντα (statt πάντες) und 1 Jo 3, 10 ὁ μὴ ὢν δίκαιος (statt ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην) vorzuziehen. 1 Jo 5, 17 ist οὐ zu streichen. Überall bewährt sich die Güte der lateinischen Überlieferung, und deshalb schlägt H. vor, die Vulgata zum Ausgangspunkt für das Auffinden des Originaltextes zu machen. Anhänge: Ein altlateinischer Zusatz zu 1 Jo 5, 20 ist nicht ursprünglich. Das Comma Johanneum stammt nicht von Priscillian (gegen Künstle).

Heitmüller, W., *Jesus und Paulus. Freundschaftliche kritische Bemerkungen zu P. Wernles Artikel „Jesus und Paulus"* (ZThK XXV 156—179): Verteidigt seinen Artikel (ZntW XIII 320—337 s. BZ XI 214) gegen W. und hält an dem Einflufs eines „vor- und nebenpaulinischen hellenistischen Christentums" auf Paulus fest. Die Christusmystik Pauli ist durchaus nicht ganz original. Vom irdischen Leben Christi habe Paulus nicht viel gewufst; die Unterredung mit Petrus in Jerusalem dürfe nicht zu sehr als Quelle ausgenutzt und das Bekehrungserlebnis nicht zum deus ex machina der Erklärung paulinischer Theologie gemacht werden. In der religionsgeschichtlichen Forschung sieht H. die „konsequent historische". Die Freiheit seiner Kritik bekundet sich z. B. in der Erklärung, Apg 9, 26—30 und 7, 58—8, 3 seien unglaubwürdig.

Van Melle, P. J., *Het werk van Lucas. Een historisch pleidooi voor het Romeinsche gerechtshof ten behoeve van de prediking van Paulus* (Theol. Studiën 1915, 111—121): Ausführliches Referat über den fast gleichnamigen Aufsatz von D. Plooy in The Expositor 1914, Dez., 511—523. Zum Schlufs wird auf einige Bedenken hingewiesen. Andere sind fast zu gleicher Zeit von Maurice Jones vorgestellt (Exp. 1915, März, 217—234). Van Kasteren.

Schade, L., *Die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe in der Beleuchtung der Bibelkommission* (Pastoralblatt [Köln] XLVIII 264—274 321 bis 329 363—368; Kölner Pastoralblatt XLIX 98—105 140—147): Meint einleitungsweise: „Hätte die Bibelkommission nicht entschieden ablehnend Stellung genommen zur Zweiquellentheorie, dann wäre z. B. Cladders geistreiche Abhandlung (s. BZ XII 204) nie geschrieben worden" [Warum denn nicht?]. Dann werden Gründe und Gegengründe unter Beiziehung der Publikationen von Th. Zahn, Jülicher, Belser, Harnack u. a. besprochen. S. 368 heifst es: „Die Aufgabe der Bibelkommission ist nicht immer leicht. . . . Es wird ihr gewifs keine Kleinigkeit sein, wenn sie, wie es bei der Zweiquellentheorie war, vorgehen mufs gegen Theorien, die auch optima fide bei kirchlich gesinnten Gelehrten Vorkämpfer gefunden haben. Über der Entscheidung (über die Apg) schwebt ein besserer Stern" (368). Die stilistischen Differenzen der Pastoralbriefe will Sch. aus ihrem Charakter erklären. Die γενεαλογίαι seien keine gnostischen Syzygien. Der Gnostizismus sei nur prophetisch skizziert.

f) Jesus.

1. Allgemeines (alphabetisch).

Albertson, C. C., *The distinctive ideas of Jesus* (148. Philadelphia, Westminster Press. 75 *c*): Populär erbauliche Darlegungen über Gottes Vaterschaft, den ewigen Wert der Menschheit, Christi Vermittleramt, Neugeburt der Menschheit, Liebe als neues Gesetz und ewige Fortsetzung des Lebens (nach W. H. Johnson, PrthR XIII 489 f).

Austin, M. H., *The man Jesus* (N. Y., Harper & Br. $ 1.20).

Bellino, G., *Gesù Cristo nelle SS. Scritture e nei SS. Padri e dottori. VII. Gli splendori di Gesù Cristo* (912. Turin, Unione tip.-ed.): Vgl. BZ XII 419.

Bushnell, H., *The character of Jesus* (64. Ld., Allenson. 6 s).

Du Bose, H. M., *The consciousness of Jesus* (Methodist Review 1915 Mai-Juni).

Dufft, E., *Jesus, der Mann. Altes Bild in neuem Kriegsrahmen.* Mit einem Geleitwort von Dunkmann (VII u. 39. Lp., Krüger & Co. *M* —.75).

Feigel, F. K., *Geschichtlichkeit Jesu und christlicher Glaube* (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1915, 3. Heft).

Goguel, M., *Le „Jésus de Nazareth" de M. Alexandre Westphal* (RThPh 1915, 37—55).

Kawerau, S., *Rabbi Jesu von Nazareth.* 2. Aufl. (95. Berlin, Curtius. *M* 2.—): Wieder ein Versuch rationalistischer Darstellung des Lebens Jesu, wobei es dem Verf. hauptsächlich um Nachzeichnung „der grofsen Linie der inneren Entwicklung" zu tun ist.

Law, R., *The emotions of Jesus* (164. Edinburgh, Clark. 2 s).

Miller, O., *The permanent and transient elements in the life of Jesus* (BW XLVI 145—151): Von vorübergehender Bedeutung ist Jesu Sprache und Kleidung, die wissenschaftlichen Ideen und apokalyptischen Vorstellungen jener Zeit, der Teufelglaube, der jüdische Partikularismus u. a. Hingegen besitzt bleibenden Wert Jesu Betonung des intuitiven, statt des rationalen Prinzips (Jesus sei hierin Bergsonianer), die Lehre von Gottes Vaterschaft, der Versöhnung durch Jesu Leben und Sterben, der Bruderschaft der Menschen, der Unsterblichkeit der Seele, der Verantwortlichkeit beim Gericht und — „das gröfste von allen, die Persönlichkeit Jesu selbst".

Miller, L. H., *Our knowledge of Christ* (IX u. 166. N. Y. 1914, Holt & Co. $ 1.—): Abdruck von vier Artikeln der BW, welche das modern kritische Jesusbild als keineswegs destruktiv darstellen wollen (nach W. H. Johnson, PrthR XIII 477—482).

Mullins, E. Y., *The Jesus of „liberal" theology* (Review and Expositor 1915, Apr.).

Shepheard, H. B., *Jesus and politics. An essay toward an ideal* (XXXII u. 145. N. Y., Dutton & Co.): Tritt für den Sozialismus ein (nach PrthR XIII 497 f).

Sickenberger, J., *Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefafste Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung (Mt 1, 1—4, 11; Mk 1, 1—13; Lk 1, 5—4, 13; Jo 1, 1—4, 42).* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. VII. Folge, Heft 11/12: 80. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Da ein kurz gefafstes und lediglich exegetische Zwecke verfolgendes „Leben Jesu" da und dort als ein Bedürfnis empfunden wurde, habe ich es versucht, in diesem Hefte den Anfang zu machen. Weitere sollen folgen. Die wichtigsten Probleme werden nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung beantwortet und wenn nötig die entscheidenden Gründe vorgelegt. Die Kürze der Darstellung zwang einerseits zu gedrängter Sprache und reichlicher Verwendung von Parenthesen und verbot anderseits näheres Eingehen auf Kontroversen oder Fragen von untergeordneter Bedeutung. Doch sollte nichts übergangen werden, was für das Verständnis der Evangelientexte nötig ist. Die Nachsicht des Herausgebers der ntl Hefte der Bibl. Zeitfr. gestattete mir auch, dem neuerdings so viel verehrten Gotte Popularität nicht zu viele Opfer bringen zu müssen. Ich setze primär Leser voraus, denen die Sprache des NT keine terra incognita ist. Darum habe ich auch von einer Übersetzung der Evv-Texte abgesehen. Wer einer solchen bedarf, findet gerade in der Literatur der letzten Jahre verschiedene geeignete Werke.

Smith, W. B., *Latest lights and shadows on the Jesus-Question* (Monist 1914, Okt.).

Sulzer, G., *Wer war Jesus und was brachte er der Menschheit?* (161. Lp. 1914, Mutze. *M* 3.—).

Vonier, A., *The personality of Christ* (Ld., Longmans & Cie. 5 *s*).

Ward, J. T., The work of Christ (Bs LXXII 464—474): Dogmatische Betrachtungen über die Notwendigkeit des Opfertodes Christi.

Wernle, P., *Jesus* (XVI u. 368. Tübingen 1916, Mohr. *M* 5.—): Will seiner „Schrift über die Quellen zum Leben Jesu eine positive Darstellung von Jesus und dem Evangelium zur Seite stellen". Zur Erfassung des Jesusbildes gehört nach W. auch religiöses Verständnis. „Es müfste etwas Jesu-Ähnliches im Forscher selbst vorhanden sein, was doch keiner sich geben, keiner auch nur von ferne erarbeiten kann." W. wendet sich an weitere Kreise und hat darum auf gelehrtes Beiwerk verzichtet. Dagegen bittet er solche, die sich an seinem Buch ärgern möchten, es nicht zu lesen. „Ein Mann, der ein Reich Gottes in nächster Nähe verkündete, das so, wie er es erwartete, gar nicht kam, und der mit dem Schrei: „„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen"", sterben mufste, soll und kann nicht in geschichtlicher Darstellung, was man so nennt, erbaulich wirken." Und dennoch möchte man fast wünschen, dafs auch positiv Gesinnte das Buch W.s zur Hand nehmen. Denn W.s rein natürliche Auffassung weifs so viel Hoheitsvolles vom Menschen Jesu zu sagen, dafs sich unwillkürlich die Frage aufdrängt: Kann ein blofser Mensch eine solche Höhe erklimmen? Die Frage stellen wird dann vielen heifsen sie verneinen. W. gibt auch zu, dafs Jesus Krankenheilungen vollzogen und messianisches Bewufstsein besessen habe. Aber „nicht der Messianismus, sondern was in Jesu Seele aus dem Messianismus gemacht worden ist (Heilandsberuf), ist für uns heute das Grofse und Wunderbare". Einen Glauben an seine Messianität habe Jesus selbst nicht gefordert.

Zondervan, P., *Radicale Christusbeschouwingen.* Heft 1—3 (Leeuwarden, Meijer en Schaafsma. à *F* —.30): Verf. will in zehn Lieferungen die Anschauungen von zehn Radikalen über den „Christus des Glaubens" — richtiger wäre wohl: des Unglaubens! — vorlegen. Damit will er „die Bedeutung fühlbar machen, welche auch die Arbeit der Radikalen unmittelbar oder mittelbar für das Glaubensleben hat." Die Auserwählten sind: D. F. Strauss, „den man freilich jetzt nicht mehr zu den Radikalen rechnen würde", B. Bauer, A. D. Loman, A. Kalthoff, J. M. Robertson, P. Jensen, W. B. Smith, G. J. P. J. Bolland, A. Drews, A. Niemojewski.

Van Kasteren.

2. *Aus dem Leben Jesu.*

Kirmis, F., *Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahls Jesu. Eine historisch-exegetische Studie* (IV u. 47. Breslau, F. Goerlich): Entnimmt dem dem 10. Jahrh. angehörigen Lexikographen Suidas ein Zeugnis für die Tatsächlichkeit der ἀπογραφή Lk 2, 1. Lk 2, 2 sei zu übersetzen: Diese Aufschreibung war die erste des Statthalters von Syrien Kyrenius. Den Besuch der Magier verlegt K. kurz vor die Darstellung im Tempel; die Flucht nach Ägypten sei — von Nazareth aus geschehen! Diese und ähnliche Annahmen führen K. zu der an sich möglichen Datierung der Geburt Jesu in den Spätherbst oder Anfang Winter 5 v. Chr. Das Todesdatum gewinnt K. durch Annahme der Antizipationstheorie, der er die Synoptiker anzugleichen versucht. Dabei greift auch er zu dem unglücklichen Mittel astronomischer Berechnungen. Auch Dn 9, 22—27 mufs mithelfen. Dafs zwei verschiedene Salbungen in Bethanien, und zwar als „selbstverständlich", angenommen werden, wird viele Leser in Staunen versetzen. Auch die „Kronprinzenära" bei Berechnung des 15. Jahres des Tiberius hatten manche Exegeten für begraben gehalten; hier ist sie wieder erstanden. Im einzelnen setzt sich K. viel mit Sanclemente, der 1793 geschrieben hatte, auseinander. Dafür sind ihm manche neuere Arbeiten unbekannt geblieben.

Weifs, K., *Die Taufe Jesu* (ThprMS XXV 633—655 717—739): Als Jesus zur Taufe kam, hat ihn der Täufer erst allmählich wieder erkannt; Gewifsheit bekam er durch die Theophanie. υἱός mufs wenigstens in messianischem Sinne genommen werden, zur vollen Geltung kommt der Ausdruck aber nur bei der metaphysischen Deutung. ἐν σοὶ εὐδόκησα = ich habe dich zum Messias bestimmt. Die Taufepiphanie war wahrscheinlich nicht öffentlich. Dafs der gefangene Täufer an Christi Messianität gezweifelt habe, hält W. für möglich, doch bevorzugt er die Erklärung, dem Täufer sei nur die Art und Weise des Auftretens Jesu befremdlich erschienen. Zweck der Taufe Jesu sei die Übernahme der Pflicht, bis zum Tode gehorsam zu sein; die Himmelsstimme sei die Annahme des Todesopfers Christi, und die Herabkunft des Heiligen Geistes sei wirkliche Gnadenausstattung der eines wirklichen Fortschrittes in Gnade und Weisheit fähigen menschlichen Seele Christi.

Wohlenberg, G., *Welches war der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu?* (NkZ XXVI 662—675): Würdigt die wunderliche Hypothese Erbts über Kapharnaum (s. BZ XII 407) einer Widerlegung. Zur Kreuzfahrerzeit hätte es allerdings ein Kapharnaum am Mittelmeer (in der Karmelgegend) gegeben, aber nicht zur Zeit Jesu.

Dibelius, M., *„Herodes und Pilatus“* (ZntW XVI 113—126): Entnimmt dem Mk-Bericht über den Prozefs vor Pilatus als geschichtlich lediglich die Tatsachen, dafs Jesus wegen des Königstitels verurteilt und Barabbas freigesprochen worden ist. Lk hat den Mk-Bericht in eine zusammenhängende Darstellung gebracht. Die Herodesperikope verdankt ihre Erdichtung lediglich der messianischen Deutung von Ps 2, 1 f (vgl. Apg 4, 25 ff), indem man bei den βασιλεῖς an Herodes, bei den ἄρχοντες an Pilatus dachte.

Easton, B. S., *The trial of Jesus* (AmJTh 1915, 430—452).

Cellini, A., *La prima cena eucaristica nel suo contenuto sostanziale e nelle sue circostanze* (Sc 5. S. VII 422—437; VIII 50—63): Die Fufswaschung ist der eucharistischen Mahlzeit gefolgt. Die katholische Erklärung der Konsekrationsworte ist die einzig richtige. Auch das Wort vom γένημα τῆς ἀμπέλου, das Lk wahrscheinlich in richtig historischer Folge hat, spricht nicht gegen die realistische Deutung.

Riggenbach, *Rezension von O. Gerhardt, Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi* (s. BZ XII 199) (ThLbl XXXVI 609 f): Sei hier notiert, weil auch R. gegen G. und H. H. Kritzinger (s. BZ XII 419), nach welchem i. J. 30 nur der 15. (nicht der 14.) Nisan auf einen Freitag fallen konnte und der 14. Nisan sich blofs i. J. 33 mit einem Freitag deckte, bemerkt: „Es bleiben immer unsichere Gröfsen in der Rechnung, und solange das der Fall ist, scheint es gewagt, die historischen Fragen auf dem Wege astronomischer Berechnung lösen zu wollen.“

Tukey, B. H., *Does the New Testament teach that Christ actively participated in his resurrection?* (Review and Expositor 1915, Apr.).

3. *Lehre Jesu.*

Peters, D. †, *Die Lehre Jesu und die jetzige christliche Kirche.* Mit einem Geleitwort v. Traub und einem Vorwort von E. Peters. Aus Anlafs des zehnjähr. Bestehens der Elberfelder Ortsgruppe der Freunde evangelischer Freiheit (VI u. 36. Elberfeld, Wick & Jannsen. *M* 1.—).

Selwyn, E. G., *The teaching of Christ* (Laymans Library: 219. N. Y., Longmans. $ —.90): Das Himmelreich habe sich Christus nicht als irdisches gedacht. Nicht die allgemeine Vaterschaft Gottes, sondern die Lehre, dafs Gott sein Vater sei und durch ihn den Gläubigen Erlösung bringe, sei der Hauptpunkt in Christi Predigt (nach BW XLVI 127 f).

Bard, F., *Der Sohn des Menschen. Eine Untersuchung über Begriff und Inhalt und Absicht solcher Jesusbezeichnung.* 2. Ausgabe (VIII u. 99. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.—): Lehnt die Ableitung aus Dn ab und

vertritt die Deutung: der einzigartige Sohn des Menschen, der der Sünde, dem Tode und dem adamitischen Verderben unterworfen ist, also in diesem Sinne der Idealmensch. Die Arbeit ist ein unveränderter nur in anderem Verlage erscheinender Abdruck der BZ VII 208 angezeigten ersten Ausgabe, läfst also die inzwischen erschienene Literatur unberücksichtigt.

Bard, F., *Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk. Eine biblisch-theol. Untersuchung* (74. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.60): Führt aus, wie Jesus „sein Volk zum Passionsverständnis erzogen hat" dadurch, dafs er an die Bufspredigt des Täufers anknüpfend zuerst andeutungsweise, später direkt sein Leiden vorhersagte, um endlich die Notwendigkeit und Heilsamkeit seiner Passion und ihren stellvertretenden und sühnenden Charakter immer tiefer zu beleuchten. Schon in der Übernahme der Taufe deutet Jesus (Mt 3, 17) seine genugtuende Stellvertretung an. In Jo 2, 4 offenbart er seiner Mutter den Passionsgedanken. Zu den diesen Gedanken offenbarenden Zügen der Jesusrede rechnet B. die Beziehungen auf den Alten Bund, wo ja Schuld und Sühne die eigentlichen Angelpunkte seien, den Menschensohnnamen und die Hinweise auf das Kreuz der Jesusjünger.

Pijper, F., *„Hoe Christus ons leert bidden"* (Nederlandsch Archief voor kerkegeschiedenis. N. S. XII 1).

Sawyer, R. G., *La sociologia di Gesù* (Bilychnis 1914, Nov.).

Dryander, E., *Die Stellung Jesu zum Kriege* (Deutsche Revue 1915, Juli, 66—76): Christi Forderungen für das Leben im Gottesreich dürfen nicht auf die Glieder einer gewalttätigen Welt angewandt werden. Die Rechte der Gemeinschaft unterliegen nicht wie das Recht des einzelnen der Möglichkeit des Verzichtes. Krieg und Kriegsgeschrei gehören nach Jesus zu den Anzeichen der bevorstehenden Endentscheidung.

g) Die Evangelien.

1. *Zu allen, zu drei, zu zwei Evv.*

Kabisch, R. †, *Die Evangelien des Kirchenjahres für Volksschullehrer, Präparanden und Seminaristen schulmäfsig erläutert.* 4. verb. Aufl. (VI u. 146. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 1.80): Der im Kriege gefallene Verf. legte Wert darauf, dafs die erbauliche Verwertung „von der genauesten wissenschaftlichen Durchforschung des Stoffes ausgehe."

Abbott, E. A., *The fourfold Gospel.* III. *The proclamation of the new kingdom* (572. Cambridge, Univ. Press. 12 *s* 6 *d*): Vgl. BZ XII 421.

Schmiedel, P. W., *Über Jesu Geburt und die vierte Bitte im Unservater gegenüber Riggenbach, Mader und Kappeler* (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 122—133): Hält alle seine Auffassungen fest. Maders Hypothese einer Dittographie des Namens Joseph wird abgelehnt. Die Beziehung des lukanischen Stammbaums auf Maria gehe „schnurstracks gegen den Text".

Martin, E., *La bible von Hermann de Valenciennes.* V: *Von Christi Einzug in Jerusalem bis zur Himmelfahrt.* Dissertation (Greifswald 1914).

Illingworth, J. R., *The Gospel miracles* (232. Ld., Macmillan. 4 *s* 6 *d*).

Bauernfeind, O., *Die literarische Form des Evangeliums.* Dissertation. (101. Greifswald, Abel).

Dimmler, E., *Ist eine Evangelienharmonie möglich? Kritische Erwägungen* (Pastor bonus XXVII 400—405): Bezweifelt, ob sich eine unwidersprechliche Lösung für die chronologischen Fragen des Lebens Jesu finden werde, und betont die Schwierigkeiten für die Herstellung einer Evangelienharmonie: die beste sei eben nur eine von den Millionen verschiedener Möglichkeiten. Bei der Besprechung der Evangelienharmonie von Vezin hält D. mit seinem Urteil, ob dieser Versuch besser geglückt sei als frühere, zurück. Andres.

Votaw, C. W., *The Gospels and contemporary biographies* (AmJTh 1915, 217—249): Schlufs; s. ob. 180.

Manson, W., *The first three Gospels* (100. Edinburgh, Clark).

Hoennicke, Der Ursprung der synoptischen Evangelien und die neuere Kritik (Stst XIII 348—360): Hält das Mk- und Lk-Ev für echt, das Mt-Ev hingegen für eine nachapostolische griechische Originalschrift, deren Grundstock wahrscheinlich in Syrien entstanden ist. Aber auch Mk und Lk trügen Sammelcharakter, Lukas sei nicht Historiker, sondern Chronist. Spittas, Haupts und Grosch' neuere Forschungen hätten die Basis der Zweiquellentheorie nicht zu erschüttern vermocht.

Dausch, P., *Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien.* 1. und 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. VII. F. Heft 9: 39. Münster, Aschendorff. *M* —.50): Verf., ein genauer Kenner der modernen kritischen Anschauungen über das NT, verteidigt hier in lebendiger und wirkungsvoller Weise die Glaubwürdigkeit der Synoptiker. Seine früher schon bekundete Gegnerschaft gegen die Zweiquellentheorie veranlafst ihn dabei, in dieser kritischen These den Sündenbock zu sehen. Dadurch seien die Kritiker dahin geführt worden, den evangelischen Stoff in die Zeit der mündlichen Überlieferung zurückzuschieben und so den Gemeindeglauben als den Schöpfer der späteren schriftlichen Überlieferung zu erweisen. Gleichwohl hätte D. gerechter geurteilt, wenn er etwa den Titel: Die negativ kritische Form der Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit usw. gewählt hätte. Die Zweiquellentheorie an sich ist eine rein literarische Hypothese und kann in Glaubwürdigkeitsfragen weder pro noch contra eine entscheidende Rolle spielen. Die Glaubwürdigkeit der Evv wurde längst bestritten, bevor es eine Zweiquellentheorie gab, und wie umgekehrt auch weitgehendes Zusammengehn mit der Tradition nicht zum letzten Ja und Amen führt, zeigt die Lk-Kritik Harnacks. Gerade in Abhandlungen für weitere Kreise sollten alle Übertreibungen vermieden werden.

Grosheide, F. W., Enkele opmerkingen over het Synopt. vraagstuk (Gereform. Theol. Tijdschr. 1915, 174—193): Die hoffentlich wohl nur vorläufigen „Bemerkungen" oder „Gesichtspunkte" bedeuten ein Wiederaufleben der Traditionshypothese. Die Zwei-Quellentheorie mit ihren „sechszehn verschiedenen Rekonstruktionen von Q" wird entschieden abgelehnt. Lk kann vielleicht Mk benutzt haben. Sonst aber hat die Annahme schriftlicher Quellen keinen Grund in der Geschichte: auch Lk 1, 1 ist davon keine Rede. Sie erklärt auch die Eigentümlichkeiten nicht, widerspricht gut beglaubigter Tradition und mufs den „zwei Quellen" täglich mehrere neue hinzufügen. Die sachliche und wörtliche Übereinstimmung der Synoptiker ist vielmehr aus stereotypierter mündlicher Überlieferung zu erklären. Denn gerade in dieser Form wurden im Altertum bei Juden, Heiden und Christen die meisten religiösen Lehren übermittelt. Belege findet G. für die Heiden bei Dieterich, Nekyia und Norden, Agnostos Theos; für die Christen: im NT, bei Eusebius, bei G. Resch, Das Aposteldekret, und in drei verschiedenen Werken Seebergs. Van Kasteren.

Easton, B. S., Interwoven Gospel passages (BW XLV 146—152): Mt 12, 22 bis 32; 9, 39—10, 1 5—15; Lk 19, 11—28; Mk 13 u. a. seien deutliche Beispiele für Zusammenarbeitung von verschiedenen Quellberichten.

Baumgarten, O., *Der Krieg und die Bergpredigt* (24. B., Heymann. *M* —.30): „Man wird aus der Bergpredigt nichts anderes entnehmen als die völlige Ausschliefsung des Krieges." Doch lautet das Endresultat: „Die Persönlichkeitsethik Jesu, die Bergpredigt, tief im Herzen, mit gutem Gewissen gegenüber den kriegerischen Forderungen der nationalen Ethik werden wir gut deutsch bleiben in christlicher Gerechtigkeit für fremde Art" (nach L. Ihmels, ThLbl XXXVI 510—513).

Kappeler, A., Zur vierten Bitte im Unservater (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 118—122): Verteidigt seine These vom ursprünglich kultischen Charakter des Vaterunsers gegen Schmiedel.

Köhler, K., *Der κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herr-sagen* (StKr 1915, 471—490): Weder Mk noch Q kennt ein κύριος Ἰησοῦς im Sinne der späteren Gemeindetheologie.

Parsons, E. W., *A historical examination of some non-Marcan elements in Luke* (Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament II, 2, 6: 80. Chicago 1914, Univ. Press. 50 *c*): Nimmt an, daſs diese Partien, bes. Lk 9, 51—18, 14, unter dem Eindruck aktueller Bedürfnisse geschrieben sind, wobei Worte Jesu umgeformt wurden. So habe die beginnende Mission die Anweisung für die 70 Jünger geschaffen usw. (nach Schultzen in ThLbl XXXVI 275).

2. *Matthäusevangelium.*

Cladder, H. J., S. J., *Als die Zeit erfüllt war. Das Evangelium des hl. Matthäus dargelegt* (12⁰. XII u. 372. Freiburg i. Br., Herder. *M* 4.20): Der uralte groſse Unterschied zwischen historischer und spekulativer Betrachtungsweise zeigt sich auch deutlich an diesem geistvollen Buch. Glaubte die erstere das Mt-Ev chronologisch und geographisch in eine Kindheitsgeschichte, eine Schilderung der galiläischen Wirksamkeit und eine solche der letzten Jerusalemertage zerlegen zu müssen, so wird hier der chronologische Sprung von K. 2 zu K. 3 nicht beachtet und dafür zwischen K. 1 und 2 der groſse Einschnitt gemacht. 2, 1 (so ist statt 2, 14 auf S. 22 und VII zu lesen) — 4, 16 ist unter dem Titel „die Fülle der Zeit“ zusammengefaſst. Was wohl noch keinem Exegeten einfiel, nämlich den Hauptabschnitt nach 16, 20 zu machen und danach das Ev in zwei Hälften zu zerlegen, 1. das Reich Gottes in Galiläa, 2. das Reich Christi trotz Israel, hält C. auf Grund „jahrelangen Studiums“ für richtig. Es ist ihm bei seiner Darlegung des Inhalts und Zusammenhangs hauptsächlich darum zu tun, „zum Ausdruck zu bringen, was zwar nicht geschrieben steht, aber dem ganzen Gang des Evangeliums und der Gliederung seiner Gedanken zur Grundlage dient“ (1f). Dabei habe er sich aber „gehütet, Gedanken hineinzutragen, die dem Evangelisten fremd zu sein scheinen“ (1). Als Beispiel sei gleich C.s Beurteilung des Stammbaums erwähnt. Derselbe zeige deutlich: „Schritt um Schritt entfernt sich Israel von Gott, der immer neue Gnaden schenkt“ (10). Daſs David „König“ heiſst, soll sagen: „So weit ist also Israel in den ersten vierzehn Menschenaltern seit der Erwählung Abrahams gekommen . . . daſs es seiner Vorzugsstellung zu seinem Gott bereits überdrüssig ist und mit einem eigenen König in die Reihe der andern Völker eintreten will“ (14). Die Zahl 14 sei als Verdopplung der Siebenzahl gewählt. K. 1—4 enthält auch 7 Hinweise auf erfüllte Prophetenstellen. Die Eusebiustradition, wonach der Apostel Matthäus das Ev bei seinem Scheiden von Palästina, „einem zweiten Karfreitag“ (3), geschrieben habe, wird von C. übernommen. S. 11 lies Röm 9 (statt 8), 7 ff.

Cladder, H. J., S. J. und **Haggeney, K.**, S. J., *In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester.* I. Bändchen: *Die erste Kunde vom Messias.* II. Bändchen: *Die frohe Botschaft in Israel.* 2. unveränd. Auflage (X u. 200; VIII u. 292. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.80; 2.40): Auf diese tief durchdachten Betrachtungen über Mt 1, 1—4, 16 und 4, 17—9, 35 sei hier hingewiesen, weil bei jedem Betrachtungspunkt eine Erklärung des Evangelientextes der erbaulichen Anwendung zu Grunde gelegt ist. Als Beispiel für die genaue Berücksichtigung „des Sinnes und der Stimmung des Textes“ sei die Übersetzung der Seligkeiten angegeben: „Selig, die als Bettler dastehen vor ihrem eigenen Geiste; denn für sie ist das Gottesreich. Selig, die hilflos sind, denn ihnen wird das (verheiſsene) Land als Erbe zufallen. . . . Selig, die hungern und dursten müssen nach Gerechtigkeit [C. denkt an vergewaltigte Menschen], denn sie sollen gesättigt werden. . . . Selig sind die Friedensbürger, denn sie verdienen den Namen Gotteskinder.“ Die vierte Vaterunser-Bitte heiſst nach C.: „Unser

Brot für den morgigen Tag gib uns heute!“ und wird auf die irdischen Güter bezogen. Bocks Kriegslärm (s. oben 244) weckt also auch im Jesuitenorden selbst nicht überall ein Echo.

Offerhaus, H. R., De godszoon Jezus, volgens Mattheus (Theologisch Tijdschrift XLIX 226—233): Behauptet gegen R. Seeberg, dafs Jesus nach Mt Gottessohn war „krachtens zijne geboorte“.

Beckmann, H., *Worte Jesu und der Krieg. Besinnliche Gedanken* (58. Wiesbaden. H. Stade. *M* 1.—): Kurze Kriegsbetrachtungen zu einzelnen Jesusworten des Mt-Ev. Rücker.

Riggenbach, E., Zur Erwiderung auf Prof. Schmiedels Artikel „Jesu Geburt nach Matth. 1, 16—25“ (Schweiz. Theol. Zeitschr. XXXII 117 f): Bleibt dabei, „dafs der Text des Dialogs entweder von Haus aus ganz unklar oder durch spätere Abschreiber heillos verderbt ist“. γεννᾶν und τίκτειν heifsen sowohl zeugen wie gebären.

Grosheide, F. W., Nog eens Matth. 1, 16 (Theol. Tijdschrift XLIX 490 bis 492): Will im Anschlufs an einen früheren Aufsatz (vgl. oben S. 182) mir gegenüber (vgl. ebenda) dartun, dafs die Ferrar-Lesart keine absichtliche Korrektur des kanonischen Textes, sondern nur ein zufälliger Schreibfehler sei. Dabei geht er aber von der mir unverständlichen Voraussetzung aus, dafs es unerlaubt sei, eine absichtliche Korrektur anzunehmen, wenn nicht der Beweis geliefert ist, dafs die umgeänderte Stelle von einer „Sekte“ oder „Richtung“ propagiert wurde. Die textkritische Frage, wie sich die Entstehung der Lesart am einfachsten erklären läfst, ist doch unabhängig von ihrer nachherigen Fortpflanzung in der Textüberlieferung. Van Kasteren.

Armstrong, W. P., Critical note. Von Soden's text and Matthiew 1, 16 (PrthR XIII 461—468): Legt v. Sodens Textprinzipien dar und findet auch, dafs sie bei der Textgestaltung von 1, 16 verletzt sind.

Slijpen, A., S. J., *Nieuwmodische Schriftverklaring* (Studiën 1915, 103 bis 115): Bespricht den Aufsatz: Die Weisen aus dem Morgenlande in Albrecht Dieterichs Kleinen Schriften, und zeigt an diesem Beispiel den rein hypothetischen Charakter seiner „religionsgeschichtlichen“ Kritik und Quellenforschung. Van Kasteren.

Offerhaus, H. R., Rondom de verheerlijking op den berg (Theologisch Tijdschrift XLIX 317—324 384—395): Unterscheidet einen Jesus- und einen Johannes-Elias. Ursprünglich sei jener gewesen.

Christ, Ein Beitrag zur Erklärung der Parabel von den zehn Jungfrauen (Pastor bonus XXVII 29—33): Schildert im Anschlufs an Edersheim, Fonck u. a. die jüdischen Hochzeitsgebräuche und schlägt als neue Erklärung der Stelle Mt 25, 1: „sie zogen aus, dem Bräutigam entgegen“, vor, sie sei zu verstehen vom Hinausziehen der zehn Jungfrauen aus dem eigenen, väterlichen Hause zur Begegnung, d. h. zur Begrüfsung des Bräutigams, die im Hause der Braut stattfand. Andres.

3. *Markusevangelium.*

Plummer, A., *The Gospel according to St. Mark. With maps, notes and introduction* (Cambridge Greek Testament for schools and colleges: LVI u. 392. Cambridge 1914, Univ. Press. 4 *s* 6 *d*): Läfst seinem Mt- und Lk-Kommentar diese den griechischen Text (nach Westcott-Hort) und Noten bietende Mk-Erklärung folgen. Nach P. ist das Mk-Ev zwischen 65 und 70 von Markus in Rom verfafst worden.

Van de Sande Backhuizen, W. H., Het tweede Evangelie en Petrus (NthT IV 379—391): Das Papiaszeugnis über Mk pafst nicht auf das 2. Ev.

4. *Lukasevangelium.*

Haggeney, K., S. J., *Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes.* I. Teil: *Der geborene König (Advents- und Weihnachtszeit)* (XII u. 398. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—):

Wie H. in Verbindung mit Cladder das Mt-Ev betrachtend behandelt (s. oben), so nimmt er hier das dritte Ev, „das lieblichste von allen", vor, um jeweils erklärende Bemerkungen und praktische Anwendung dem Lk-Texte (von 1, 5 bis 4, 13) beizufügen.

5. *Johannesevangelium.*

McRory, J., *The Gospel of St. John. With notes critical and explanatory.* 4. Ed. (St. Louis, Herder. $ 2.45): Ein Abdruck der 3. Aufl. (nach Cath. World C 836).

Fiebig, P., *Das Johannesevangelium in Verbindung mit rabbinischen, buddhistischen und hellenistischen Stoffen erläutert* (Diktathefte für Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten und die Gebildeten der Gegenwart: 44. Tübingen, Mohr. *M* —.90): Reichliche Heranziehung der Parallelen, so dafs nach Amelung (ThLbl XXXVI 356 f) der Sinn des Evs selbst zu kurz kommt.

Appel, H., *Die Echtheit des Johannesevangeliums mit besonderer Berücksichtigung der neuesten kritischen Forschungen.* Ein Vortrag (38. Lp., Deichert. *M* —.80): „Die einzige Lösung der johanneischen Frage ist die Annahme der Tradition. Sie stimmt mit dem Selbstzeugnis überein und bewährt sich gegenüber dem Befund des Ev." „Man darf daher hoffen, dafs die Kritik mit der Zeit auch dem Johannesevangelium gegenüber das Verfahren der reinen Negation aufgeben und in positive Bahnen einlenken wird." Dies die Resultate dieses im wesentlichen die bekannten äufseren und inneren Kriterien untersuchenden Vortrages.

Juell, H. C., *The fourth Gospel a genuine narrative* (Bs LXXII 374—396): Erweist diese These besonders durch Untersuchung der Bestandteile, für die der Autor nach 1 Jo 1, 3 als Augenzeuge in Betracht kommt.

Juell, H. C., *Publishing the fourth Gospel* (Bs LXXII 545—559): Ein Komitee von führenden Judenchristen in Ephesus sprach Johannes den Wunsch aus, er solle ein Ev schreiben. Johannes diktierte es aramäisch, sein Schreiber übersetzte es sofort ins Griechische. Das Publishing Commitee fügte Kleinigkeiten, wie 1, 15, hinzu und verlangte noch einen Nachtrag über die Auferstehung. Da der Amanuensis des Johannes nicht da war, schrieb und übersetzte der Sekretär des Komitees K. 21. In der folgenden Komiteesitzung wurden häretische Bestrebungen besprochen. Deshalb schrieb Johannes, nachdem er nach Hause gegangen war, zur Ergänzung 1 Jo.

Graf, J., *Johannesevangelium und Geistesleben der Gegenwart* (ThQ XCVII 42—70): Ein Vortrag, gehalten auf dem Eucharistischen Kongrefs in Gmünd (26. Juni 1913). Das Jo-Ev wird als Welt der Wahrheit, des Lebens und des Pneuma dargestellt und als Heilmittel gegen die rationalisierenden Strömungen der Gegenwart empfohlen.

Zickendraht, K., *Ist Lazarus der Lieblingsjünger im 4. Evangelium?* (Schweiz. Theol. Zeitschrift XXXII 49—54): Bejaht die Frage.

Belser, *Zu Joh. 7, 1—5* (ThQ XCVII 16—41): Wieder eine Abhandlung im Dienste der Einjahrhypothese. Μετὰ ταῦτα Jo 7, 1 bedeute eine unmittelbare Aufeinanderfolge; περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν Γαλιλαίᾳ sei identisch mit der nur etwa 10 Tage dauernden Wirksamkeit in der Landschaft Genesareth (Mt 14, 34; Mk 6, 53), die vor Laubhütten anzusetzen sei. Diese Ebene habe zwar nur die Länge einer starken Stunde und die Breite einer starken Viertelstunde, dennoch aber habe sie „eine grofse Zahl von Städten [Sperrungen von mir] und Dörfern" [er hätte ἀγροί Mk 6, 56 hinzufügen müssen] besessen. Die Berechnung der Tauftätigkeit Jesu in Judäa auf ca 9 Monate empfindet B. „fast wie Hohn auf Sinn und Geist der johanneischen Darstellung". Er selbst berechnet sie [trotz πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν Jo 3, 26 und πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης!] nur auf höchstens 3 Wochen. Pölzls „optima fide" ausgesprochene Bekämpfung der Einjahrhypothese verursachte „manchen"

einen „gewissen horror". Auch mit Dausch (BZ XII 158—167) und Nisius (s. BZ XI 425) — bei den beiden letzten wieder ohne Namennennung — tritt B. in eine Kontroverse ein. Dem traditionellen Jesusbild hält B. entgegen, dafs auf viele Fragen ein ignoramus et ignorabimus zu antworten ist. Es gibt aber auch eine ars nesciendi!

Heimanns, H., Die Seitenwunde Jesu Christi (Pastor bonus 1915, 520—528 590—600).

h) Leben und Lehre der Apostel.

1. Zu mehreren Aposteln.

Toxopeüs, H. J., *Nieuw licht op de betrekkingen tusschen Petrus en Paulus* (Theologisch Tijdschrift XLIX 285—316): Auseinandersetzung mit dem Artikel von P. Smith (HJ 1913, Juli, vgl. BZ XI 430).

Lietzmann, H., *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien* (XII u. 189 mit 6 Plänen. Bonn, Marcus u. Weber. *M* 6.80): Durch eine eingehende Untersuchung des Kalendariums des Philocalus und anderer Kalendarien, der ältesten Papstlisten, der Datierungen von Festen, wie Petri Stuhlfeier, der Feier des Weihnachts- und Epiphaniefestes und der benachbarten Feste, sowie besonders durch Studien über die neuentdeckte Apostelgruft ad catacumbas und die alte Geschichte der Peters- und Paulskirche kommt L. dazu, die Tradition über die beiden Apostelgräber bis ca 200 zurückführen zu können. Dann führen die bekannten Zeugnisse (Klemens von Rom u. a.) weiter und beweisen, dafs Petrus und Paulus in Rom das Martyrium erlitten haben. Auch die kritische Ketzerei der Annahme einer Reise Pauli nach Spanien nimmt L. auf sein Gewissen. „Es löst sich (ihm) jede Schwierigkeit, wenn Petrus wirklich dort begraben wurde, wo sich jetzt Bramantes Kuppel wölbt, und Paulus seine letzte Ruhe fand, wo sich die Halle der drei Kaiser dehnt."

Monse, F. X., *Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Ntl Abhandlungen V 2/3: VIII u. 213. Münster i. W., Aschendorff. *M* 5.60): Ein Riesenthema wird in dieser Erstlingsarbeit von einem Schüler J. Rohrs behandelt. Natürlich ist das nur bei breiter allgemeiner Strichführung möglich. Doch ist auch eine reiche Fülle von Detailbeobachtungen in der Schrift enthalten. Klare Darstellungsweise und willkommene Zusammenfassungen machen die Lektüre leicht. M. vergleicht die Lehre der beiden Apostel an den Hauptpunkten des christlichen Glaubenssystems (Lehre von Gott, Christologie, Soteriologie, Rechtfertigungslehre, Lehre von der Kirche und Eschatologie). „Unterschiede lassen sich nicht leugnen, aber sie erklären sich zur Genüge aus den Zeitverhältnissen heraus . . . und besonders aus der Individualität und der Vergangenheit unserer beiden Apostel" (173). Literarische Abhängigkeit des Jo-Ev von Paulus läfst sich nicht beweisen. Die Herrnworte, die am meisten paulinisch klingen, hat Jesus selbst so gesprochen. Bei den Briefen der Apk kann eine gedächtnismäfsige Anlehnung an Paulus behauptet werden.

Johnston, C., *The controversy between S. Paul and S. Jame* (Constructive Quarterly 1915, 603—619).

2. Altapostel.

Lincke, K., *Der Apostel Petrus* (PrM XIX 336—344 383—392): Setzt seine phantasiereiche Kritik (s. oben 183) fort. Das Mk-Ev mache direkt den Eindruck einer Schmähschrift gegen Petrus. 2 Petr 1, 1—2, 22 und 3, 17 f seien echt. Ebenso wird das Kerygma Petri (einschliefslich der Schilderung des Christenlebens bei Aristides) sowie die Hauptmasse der Didache als Eigentum des Apostels Petrus betrachtet.

Evdokim, *A constructive sketsch of S. John the Divine* (Constructive Quarterly 1915, 475—494).

Voigt, A. G., *Christology from the Johannine point of view* (Lutheran Church Review 1915, Jan.).

3. *Paulus* (Allgemeines, Leben, Lehre).

Vischer, E., Paulus (Th. Rundsch. XVIII 151—159): Weiterführung seines Literaturberichtes (s. BZ XII 210).

Hayes, D. A., *Paul and his Epistles* (Biblical introduction Series: 508. N. Y. u. Cincinnati. $ 2.—): Ein konservatives Handbuch, das z. B. die Echtheit der Pastoralbriefe verteidigt (nach Bs LXXII 685 f).

Fidelis, Paulus (Heliand VI 368—370): Erbauliche Betrachtung über die Schaffenskraft des Apostels.

Hünermann, Ein neues Paulusbuch (Kölner Pastoralblatt XLIX 110 bis 119): Referat über B. Bartmann (s. ob. 186).

Lathrop, J. R. T., Paul the mystic (Methodist Review 1915 März-Apr.).

Samuels, J., *Far hence unto the Gentiles: St. Paul in a new light* (Ld., Simpkin. 10 *s* 6 *d*).

Weifs, B., *Paulus und seine Gemeinde* (296. B., Curtius. *M* 4.—): Will laut Vorwort seinem „Jesus von Nazareth" (BZ XI 424) ein Lebensbild des Urchristentums in allgemein faſslicher Darstellung an die Seite stellen. Für die weitere wissenschaftliche Begründung seiner Darlegungen verweist Verf. auf seine übrigen exegetischen Schriften; das vorliegende Buch soll dazu dienen, „der Gemeinde das NT wieder vertrauter und lieber zu machen". Rücker.

Meinertz, M., Gedanken über die paulinische Missionstätigkeit im Hinblick auf den Weltkrieg (Zeitschr. f. Missionswissenschaft V 285—296): Zieht ähnlich wie Warneck (s. BZ XI 434) Parallelen zwischen dem Leidensweg, den Paulus gehen muſste, und der gegenwärtigen Not in der Missionsarbeit.

Steinmann, A., *Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs* (84. Braunsberg i. O., Heynes Buchdruckerei. *M* 1.50): Eine wissenschaftliche Beigabe zum Vorlesungsverzeichnis der Kgl. Akademie zu Braunsberg i. O. St. führt aus, wie die Einheit des damaligen römischen Reiches durch die drei Faktoren, den Frieden, die Koinesprache und die Münzeinheit (Denar) sehr gefördert wurde. Dann schildert er die antiken Verkehrswege und Verkehrsmittel, immer in Anwendung auf Paulus, dessen Wanderungen schon rein physisch eine gewaltige Leistung darstellen. Ein Anhang behandelt die Weisungen Jesu an seine Jünger bezüglich der Ausrüstung zur Missionsarbeit, Mt 10, 9 f u. Parall. Die Aussichtslosigkeit, das „mit Stab" bei Mk mit dem „ohne Stab" bei den übrigen Synoptikern zu harmonisieren, drängt auch St. die Beobachtung auf, daſs in Mk der älteste und beste Text vorliegt, den Mt und Lk möglicherweise verschärft haben. Die ganze Studie zeichnet sich auch durch eine frische und humorvolle Schreibweise aus.

Pernin, C. J., S. J., *The eloquence of S. Paul* (The Ecclesiastical Review 1915, 129—140): Die Gründe der Wirkung der paulinischen Rhetorik liegen in der Innigkeit und Zartheit des Gefühls, in der Furchtlosigkeit und in der Aufrichtigkeit (nach ThG VII 506).

Trever, G. H., The Apostle Paul's contribution to the philosophy of religion (Bs LXXII 177—207): Die paulinischen Grundgedanken über die göttliche Offenbarung und Liebe und seine geistige Verbindung mit Christus sind auch die Grundlinien einer wahren Religionsphilosophie.

Grant, F. C., St. Paul and stoicism (BW XLV 268—281): Die Verbindungslinien zwischen Paulus und dem Stoizismus sind keine direkten, sondern gehen über die allgemeine hellenistische Kultur, in der auch Paulus aufgewachsen ist und die viele stoische Einflüsse aufgenommen hat.

Lindemann, H. H., Apostolic christology: a comparison of Paul with his predecessors (BW XLVI 14—25): Vergleicht die paulinische Christologie und Soteriologie mit den petrinischen Reden der Apg und findet erhebliche Unterschiede. Röm 9, 5, wo Christus Gott genannt werde, sei keine Christology, sondern eine rhapsody. Nicht Paulus, sondern eher Petrus

sei der Gründer des Christentums. Praktisches Schlufsergebnis: Petrus und Paulus müssen abnehmen, Jesus mufs wachsen.

Wieringa, E. H., Paulus en Jezus (Theol. Studiën 1915, 258—282): Will hier nur die Vorstellungen besprechen, welche Paulus selbst von seiner Abhängigkeit von Jesus hat. Er zerlegt seinen Stoff in drei Punkte: I. Das Verhältnis des Apostels zur historischen Überlieferung über Jesus; II. Das Christusbild, wie es von ihm als Lebenskraft erfahren wurde; III. Christus ist ihm ein Objekt des Glaubens auf Grund seiner ganzen Erscheinung. — Dem katholisch gebildeten Leser ist freilich nicht alles verständlich. Van Kasteren.

Cumming, G. M., Paul's doctrine of the Logos (Bs 1915 381—392).

Frederick, P. W. H., Kingdom of God according to St. Paul (Lutheran Church Review 1915 Jan.).

Stelhorn, F. W., Pauline conception of the righteousness of God (Lutheran Church Review 1915 Jan.).

Reu, M., Paulus und die Auferstehung (Kirchl. Zeitschr. 1915, 4, 153—162).

Smit, J., E Commissione Pontificia de re biblica. De parusia . . . in epistolis Sancti Pauli. Met toelichting (Nederl. kath. Stemmen 1915, 241 bis 251): Das Dekret vom 18. Juni 1915 wird erklärt und begründet. Die Frage nach der positiven Erklärung von 1 Thess 4, 15 und 17 bleibt am Ende unentschieden. Van Kasteren.

Kurze, G., *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus* (VIII u. 168. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.50): Verf. will in dieser trefflichen Studie — einer Breslauer Doktordissertation (K. verschweigt aber die äufsere Entstehungsgeschichte seiner Arbeit) — besonders Paulus selbst zu Worte kommen lassen. Doch sind die in der paulinischen Umwelt sich findenden Vorstellungen keineswegs ignoriert. Mit der Art, wie O. Eveling und M. Dibelius (des letzteren Monographie hatte K. schon BZ VIII 280 f besprochen) aufserbiblische Einflüsse und angeblich disparate Vorstellungen bei Paulus akzentuieren, setzt sich K. erfolgreich auseinander. Zahlreiche exegetische Einzelfragen finden ihre Besprechung. So hat nach K. Paulus 1 Kor 11, 10 mit διὰ τοὺς ἀγγέλους auf die himmlischen Wesen hingewiesen, „welche die in der Schöpfung begründete Unterordnung des Weibes unter den Mann kennen und im Namen Gottes deren Respektierung überwachen“ (12). Auch Pauli Dämonenglaube, d. h. die Vorstellung von bösen Geistern mit ihrem Oberhaupt Beliar, gehört zu den „gemeinchristlichen Geisteranschauungen“, die K. im 1. Teile behandelt. In dem „die paulinische Vertiefung der gemeinchristlichen Geisteranschauungen“ darstellenden 2. Teile achtet K. sehr auf die christozentrische Theologie Pauli und zieht von dort aus die Verbindungsfäden zu den einzelnen Aussagen. τὰ ἐν ἐπουρανίοις ist Aufenthalt für gute wie böse Geister. Die den Engelkult in übertriebener Weise betonenden Irrlehrer in Kolossae betrachtet K. als Synkretisten, die auch persisch-babylonischen Einflüssen Eingang gewährten. Dafs Paulus die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als Geistweisen betrachtet habe, leugnet K. mit Entschiedenheit. Die aus methodischen Gründen besonders behandelten Geistesvorstellungen des Hebr stimmen genauestens mit denen der übrigen Briefe.

Bacon, B. W., Reflections of ritual in Paul (Harvard theol. Review VIII 504—524): Entnimmt aus Gal, Röm und Eph die Tendenz des Apostels, um Taufe und Eucharistie seine Gedanken zu „polarisieren“.

i) Apostelgeschichte.

Lampen, W., O. F. M., *Het „breken des broods“ in de Handelingen der Apostelen* (Nederl. kath. Stemmen 1915, 122—129): Findet die hl. Eucharistie Apg 2, 42 46; 20, 7 11; nicht aber 27, 35. Letzteres sei „luce clarius“. Van Kasteren.

Weinreich, O., De dis ignotis quaestiones selectae (ARW 1915, 1—52).

k) Apostolische Briefe.

1. Zu verschiedenen Gruppen.

Bauer, W., *Die katholischen Briefe und der Hebräerbrief* (Theol. Rundschau XVIII 292—300): Betont in dieser Literaturbesprechung gegenüber Wohlenberg (s. oben 190 f), dafs es sich bei solchen Untersuchungen „nicht um das, was zur Not möglich, sondern um das, was das Wahrscheinlichere ist", handelt, und verübelt es ihm namentlich, dafs er die Echtheit von 2 Petr verteidigt — „eine Aufgabe, an der die Kräfte selbst eines Herkules zerbrechen müfsten". Grosch' Arbeit (s. BZ XII 440) wird „eine unerfreuliche Erscheinung" genannt, hingegen werden Werdermann (s. BZ XII 221) und Windisch (s. BZ XI 438) gelobt.

2. Paulusbriefe.

Hehn, J., *Zum Terminus „Bild Gottes"* (Festschrift Eduard Sachau S. 36—52): Der paulinische Terminus gab H. Anlafs, seine Verwendung und Bedeutung in der altorientalischen Begriffswelt darzulegen. Da ist das Bild selbst Gott, näherhin eine Erscheinungsform Gottes und Stellvertreter Gottes. Aus der Geschichte des Begriffes, der nach H. „dem Logosbegriff nicht nachsteht", wird auf die Anschauungen Platos, Philos und der hermetischen Schriften hingewiesen und zum Schlusse betont, dafs diese Parallelen nur „für das Gewand", nicht für den theologischen Inhalt der paulinischen Ideen von Bedeutung sind.

Lagrange, M., *Some points recently gained in the study of the Epistle to the Romans* (Constructive Quarterly 1915, 495—505).

Pretorius, H. S., *Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen VII.* Proefschrift (XVI u. 188. Amsterdam, v. Rottenburg. *F* 2.—).

Doekes, G., *De beteeknis van Israëls val. Commentaar op Rom 9—11* (332. Njiverdal, Bosch. *F* 5.50).

Preuschen, E., *„Und liefse meinen Leib verbrennen" 1 Kor 13, 3* (ZntW XVI 127—138): Hält an der Lesart ἵνα καυθήσωμαι (statt καυχήσωμαι) fest, will sie aber nicht auf das Martyrium, sondern auf die Einbrennung des Sklavenmals (also auf freiwillige Versklavung) beziehen, da es parallel mit ψωμίζειν τὰ ὑπάρχοντα steht.

Grosheide, F. W., *1 Korinthe 15, 33* (Gereform. theol. Tijdschr. 1915, Juni, 79—84).

Plummer, A., *A critical and exegetical commentary on the second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (LVIII u. 404. N. Y., Scribner. $ 3.—): Glaubt an die sog. Zwischenreise und betrachtet K. 10—13 als Zwischenbrief. Das Datum der übrigen Kapitel ist Herbst 55 (nach BW XLVI 192).

Busch, W., *Der Brief des Paulus an die Galater. Zu den Füfsen des Meisters! Winke zur Bibelauslegung* (172. Barmen-U., Westdeutscher Jünglingsbund. Geb. *M* 1.25): War vorher in der Rundschau, der Monatsschrift für Jünglingspflege usw., erschienen und verfolgt erbauliche Zwecke.

Lidgett, J. S., *God in Christ Jesus. A study of St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Ld., Kelly. 5 *s*).

Jaeger, W. W., *Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief* (Hermes L 537—553): οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο = er hielt es nicht für sein gutes Vorrecht; es sei stehende Redensart. Vgl. dazu die zustimmende Mitteilung von M. Dibelius, ThL L 557 f.

Schjott, P. O., *Apostelen Paulus' andet brev til Timotheus* (Forhandlingen i Videnskapsselskapet i Kristiania 1914).

Haensler, B., S. O. Cist., *Zu Tit 1, 15* (s. oben 121—129).

Eder, K., *Der Brief an Philemon als Muster eines priesterlichen Briefes* (ThprQ LXVIII 789—795): Würdigt unter diesem erbaulichen Gesichtspunkt den Brief als Ganzes und bietet eine Einzelanalyse.

Cellini, A., *La lettera agli Ebrei secondo il responso della Commissione Biblica* (Sc 5. S. VIII 151—172 289—306).

Grosheide, F. W., De vorm van Hebr. 5, 1—10 (Theol. Studiën 1915, 105 bis 107): V. 1—4 und 5—10 stehen sich chiastisch gegenüber. V. 5f blickt auf V. 4 zurück, wie V. 7—10 auf V. 1—3. Letzteres schließt sich 4, 14—16 an; 5, 7—10 [warum nicht 6—10?] leiten zum Folgenden (6, 11; 7, 1ff) über. Nach Χριστός (5, 5) sei ein Punkt zu setzen. Van Kasteren.

Van Kasteren, J. P., S. J., *De bede van een goed geweten tot God (I. Pe. 3, 21)* (Studiën 1915, 1—14): Das gute Gewissen ist das Subjekt, die Sündenvergebung das Objekt der Bitte (ἐπερώτημα). Ersteres ist aber nicht das reine, schuldfreie Gewissen — vielmehr eine Folge der Sündenvergebung —, sondern die aufrichtige gute Meinung oder Gesinnung: vgl. 1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 3; Hebr 13, 18; 1 Petr 3, 16; 1 Clem. 45, 7 — und für das böse Gewissen Did. 4, 14 = Barn. 19, 12. Allem Anscheine nach liegt eine Anspielung auf die fünfte Bitte des Vaterunsers vor. Wegen des Zusatzes: wie auch wir vergeben ... soll gerade diese Bitte aus einem guten Gewissen hervorgehen. Vgl. Mt 5, 23f; 6, 15; 18, 35; Mk 11, 25f. Und dieses will Petrus mit dem seltsamen Ausdruck ins Gedächtnis rufen — um so wahrscheinlicher, weil das Vaterunser vermutlich schon damals, wie für spätere Zeit klar bezeugt ist, bei der Taufe vom Neophyten gebetet wurde. Van Kasteren.

3. Katholische Briefe.

Robson, E. I., *Studies in the 2. Epistle of St. Peter* (76. Cambridge, Univ. Press. 2 *s* 6 *d*).

Rahlfs, A., Mitteilung (ThLz XL 525): Harnacks Lesung in 1 Jo 4, 3 ὃ λύει (statt ὃ μὴ ὁμολογεῖ) ist auch grammatikalisch (wegen der Negation μὴ) vorzuziehen.

Bludau, A., Das Comma Johanneum bei den Griechen (oben 26—50 130 bis 162 222—243).

l) Apokalypse.

Meyer, A., Offenbarung Johannis (Th. Rundsch. XVIII 199—207): Über neuere Literatur. Boll (s. BZ XII 440) schaue seinen astrologischen Sternen ebenso unverwandt nach wie Schlatter (s. BZ XI 222) den Rabbinen.

Gigot, F., *The Apocalypse of St. John* (The Westminster version: XXIV u. 54. Ld., Longmans).

Hastings, J., *The great texts of the Bible. Revelation* (432. Edinburgh, Clark. 10 *s*).

Fries, C., *Die Attribute der christlichen Heiligen.* Mit einem Anhang: *Zur Offenbarung Johannis* (Mytholog. Bibliothek VIII, 2: 66. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): Als Mythologist will F. diese Attribute mit dem Mond in Zusammenhang bringen und notiert deshalb auch im Anhang, welche Stellen der Apk ihm Beziehungen zum Mond zu enthalten scheinen.

Steffen, F., Die religiösen Zustände und Verhältnisse der kleinasiatischen Christengemeinden nach Apk I—III (Katholik 1914 II 313—337 424—443; 1915 I 41—45): Die ἄγγελοι sind Bischöfe; κυριακὴ ἡμέρα = Sonntag. Dann folgen die Schilderungen der einzelnen Gemeinden (nach ThG VII 505).

Hadorn, W., *Das tausendjährige Reich* (BZSF X 4: 40. B.-Lichterfelde, Runge. *M* —.60): Enthält einen Aufriß der Apk und vertritt die zeitgeschichtliche Erklärungsweise. Unter exegetischem, religionsgeschichtlichem und biblisch-theologischem sowie unter dogmatischem Gesichtspunkt wird das Problem erörtert (nach Riggenbach, ThLbl XXXVI 413f).

m) Ntl Apokryphen.

Schmitt, Chr., Agrapha. Eine Auswahl solcher unter dem Gesichtspunkt ihrer homiletischen Verwendbarkeit (Pastor bonus XXVII 162—167): Trifft die „bescheidene Auslese“ in „dankbarer Benutzung und Zugrundelegung“ der Arbeiten von Resch und Ropes und einer Artikelserie von J. Sickenberger im Heliand I (1910). Andres.

James, M. R., Recovery of Apocalypse of Peter (Church Quarterly Review 1915 April).

Breslau, Dezember 1915. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Personalien: † Alfred Seeberg, o. Prof. der ntl Exegese in Kiel; † Georg Heinrici, o. Prof. der ntl Exegese in Leipzig; † Karl Joseph Müller, früher a. o. Prof. der ntl Exegese an der kath.-theol. Falkultät in Breslau; † David Fleming O. F. M., Konsultor der Bibelkommission in London; in den Ruhestand trat Wilhelm Baldensperger, o. Prof. der ntl Exegese in Gieſsen; seine Professur legte nieder Simon Weber, o. Prof. der ntl Exegese in Freiburg i. Br. — Privatdozent Urban Holzmeister S. J. wurde zum o. Prof. des Bibelstudiums des NT an der Universität Innsbruck ernannt; Richard Adolf Hoffmann, a. o. Prof. in Königsberg, wurde als o. Prof. für NT an die ev.-theol. Fakultät in Wien als Nachfolger von Knopf berufen; Wilhelm Bousset, a. o. Prof. in Göttingen, wurde als Nachfolger Baldenspergers nach Gieſsen berufen; Johannes Leipoldt, o. Prof. der ntl Exegese an der ev.-theol. Fakultät in Münster wurde nach Leipzig als Heinricis Nachfolger berufen; sein Nachfolger wurde Privatdozent Otto Schmitz in Kiel. Nach Konstantinopel wurden berufen K. F. Lehmann-Haupt, bis 1914 o. Prof. für alte Geschichte in Liverpool, und G. Bergsträſser, Privatdoz. f. sem. Philologie in Leipzig. In Leipzig habilitierte sich für atl Exegese Friedr. Baumgärtel.

Verzeichnis der Autoren,

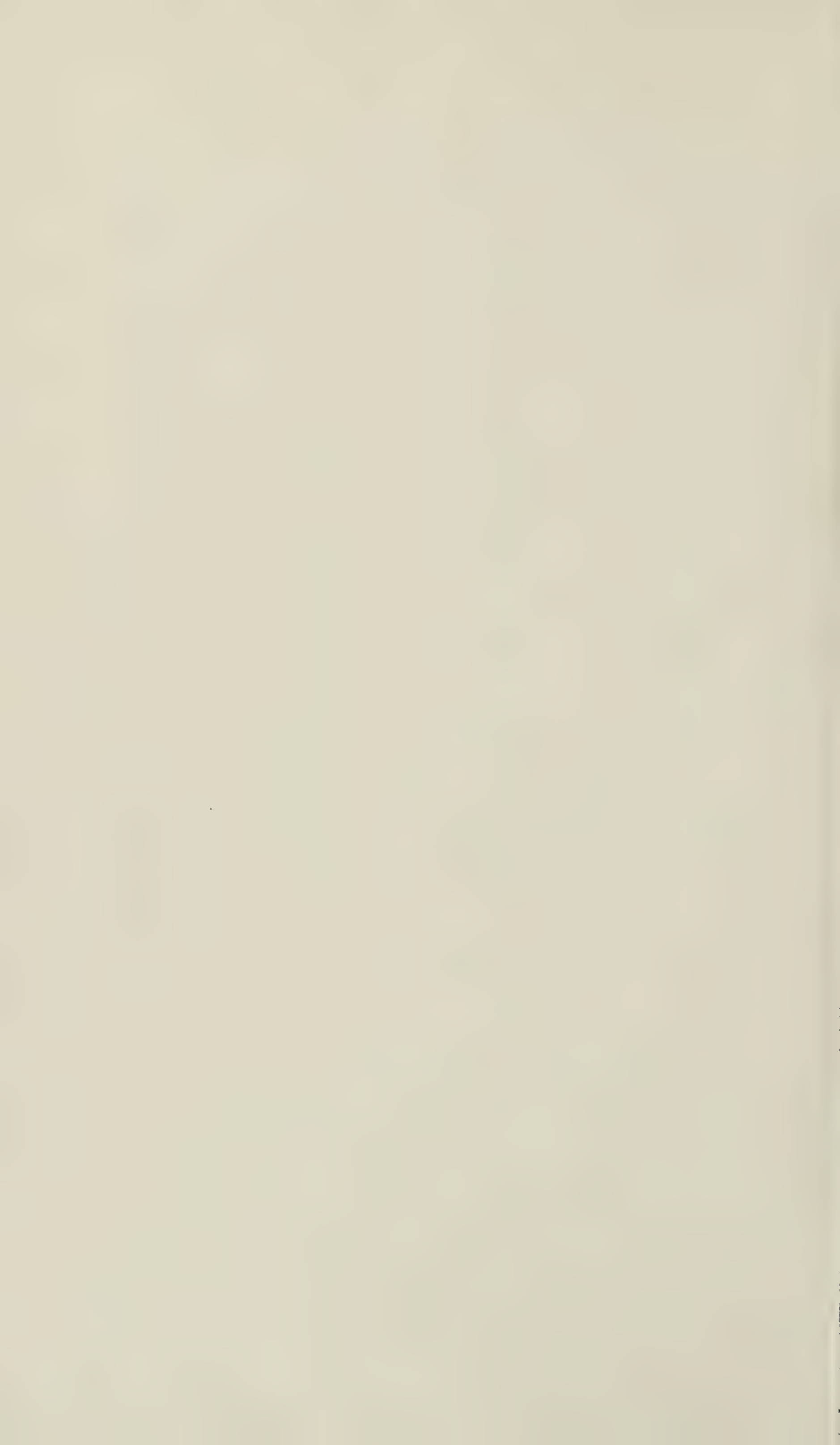
deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von Herrn Rudolf Alberstötter, cand. neophil. in München, und Herrn P. Fellerer, Pfarrer in Pullach bei München.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.

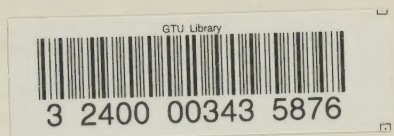
Druck von W. Drugulin in Leipzig.











DATE DUE

	PRINTED IN U.S.A.

